

IV.

A klasszikus politikai filozófia

A klasszikus politikai filozófiáról alkotott strausszi képnek eddig két kockáját vizsgáltuk meg közelebbről: az egyik a szókratészi fordulat jelentőségét mutatta be, a másik a politikai filozófia lényegét igyekezett elénk tárni. Ha pusztán az arányokat vesszük figyelembe, akkor azt látjuk, hogy Strauss életművén belül a klasszikus (antik és középkori) politikai filozófiával foglalkozó írások valamivel meghaladják a modern politikai filozófiával foglalkozó művek számát. A klasszikus modern politikai filozófusok közül Machiavellivel, Hobbesszal és Spinozával foglalkozott részletesebben. Ami Spinoza-interpretációját illeti, vele kapcsolatban jobban érdekelte a racionális bibliakritika spinozai változata, mint a politikai filozófiája. Mivel Spinozával foglalkozó írásai ifjúkori művek voltak, ezen írások ismeretében elmondható, hogy az 1930-as évek elején még maga Strauss sem tudta, hogy vizsgálódásai során szigorúan megmarad-e filozófiatörténeti kérdéseknél, ezen belül is a zsidó filozófiai hagyomány feldolgozásánál, vagy valamilyen más irányt vesz a munkássága. Az 1930-as években Angliában töltött ösztöndíja alatt döntött el, hogy véglegesen a politikai filozófiai hagyomány feldolgozásának szenteli életét. Ekkorra határozott elképzelései formálódtak ki a történeti interpretáció sajátos problémáiról, s az 1940-es évek első felében már lezárult hermeneutikai elveinek kidolgozása, melyekhez élete végéig ragaszkodott. Hobbesről írt könyve, amely 1936-ban jelent meg német nyelven, már tartalmazza mindazokat a nézeteit, amelyek a hagyományos és a mo-

dern politikai filozófia különbségére vonatkoztak. Szorosabb értelemben véve Hobbes, majd Machiavelli politikai filozófiai életművét elemezte ezzel az alapossággal, amely beleilleszkedik egész politikaelméleti koncepciójába. Hobbes politikai tanítását tárgyaló monográfiáját a fejezet második részében kívánom ismertetni.

A klasszikus politikai filozófia nagy gondolkodóinak munkásságát elemző írásain belül szintén kimutatható bizonyos arányeltolódás. Strauss sokkal több helyet és figyelmet szentelt Platón tanításának, mint például Arisztotelész műveinek. Az is tény, hogy amikor Strauss az antik politikai filozófia egészéről beszél, akkor megállapításai főként Platón politikai filozófiájára utalnak. Sajátos érdeklődési irányt fejez ki az ókori történetírók iránti figyelme. Arisztophanész és Szókratész kapcsán már láttuk, hogy milyen vita volt filozófia és költészet között az antikvitásban. Nem kevésbé fontos az antik történetíró és a filozófus közötti viszony és látásmódjuk közti eltérés értelmezése sem. A következőkben ezért először Platón, majd Arisztotelész és végül Thuküdidész tanításának straussi elemzését fogom bemutatni.

1. Platón politikai filozófiája

Strauss Platón-interpretációját meg kell különböztetni az ún. szókratészi fordulat értelmezésétől, noha igaz az, hogy "az összes platóni dialógus szókratészi vagy Szókratészért elmondott védőbeszéd"¹. A szókratészi fordulat a politikai filozófia a racionális (neotikus) politikai gondolkodás

megszületésének körülményeit, tartalmát jelölő fogalom. A szókratészi fordulatot nem is lehet kizárólag Platón műveiből értelmezni. Mint láttuk Strauss is más szerzőkhöz fordult, amikor Szókratész tanítását föl akarta tárni. Platón politikai filozófiája és a szókratészi fordulat problematikája az egész és a rész viszonya. A platóni tanítás nem merül ki Szókratész alakjának és tanításának a fölidézésében, megismétlésében. Röviden: a platóni filozófia rekonstruálása önmagában véve értelmes feladat.

Strauss több könyvet és rövidebb-hosszabb tanulmányt szentelt a platóni tanítás kihámozásának. Elemzései közül kiemelkedik a The City and Man c. könyve, amely a leglényegretörőbben fejezi ki a modernség és a klasszikus politikai gondolkodás közti különbséget. Azt is mondhatnánk, hogy a Natural Right and History mellett ez Strauss legfilozófikusabb műve abban az értelemben, hogy e két műben megtaláljuk a straussi politikai tanítás összes lényeges elemét: interpretációs módszerének gyakorlati alkalmazását, a klasszikus és a modern politikai filozófia lényegére vonatkozó nézeteit, a modernség válságának leírását. Ezeket a problémákat tömörebben, didaktikusabban fejtette ki a What is Political Philosophy? c. tanulmánygyűjteményében. Ebben a könyvében szinte vázlatszerűen mondja el mindazt, amit a klasszikus és a modern politikai gondolkodás jellegzetességeiről és a kettő viszonyáról gondolt. A What is Political Philosophy? címadó tanulmány két gondolati részből áll: a modern politikai filozófia jellegzetességeinek az ismertetéséből, valamint a klasszikus politikai filozófia jellemzéséből. Míg azonban a modern politikai gondolkodásról szóló rész több évtizedes kutatási eredménynek az összefoglalása, addig a klasszikus rész kutatási vázlatnak is fölfogható,

hiszen a klasszikus politikai filozófia részletes földolgozása a What is Political Philosophy? utáni munkásságának a tárgya. Felfogásom szerint a tanulmánynak a klasszikusokra vonatkozó része megelőlegezi a későbbi művek eredményeit. Strauss munkásságának ebben az utolsó nagy szakaszában (1959-től 1973-ban bekövetkezett haláláig), 1964-ben jelent meg a City and Man, amely alapján kívánom rekonstruálni Platón, Arisztotelész és Thuküdidész politikai tanítását értelmező straussi álláspontot.

Strauss Platón-interpretációjának három lényeges szempontja van: a/ Szókratész alakjának és jelentőségének a tisztázása b/ a platóni dialógusnak mint kifejezési formának a problémája ("A platóni dialógus egyetlen nagy kérdőjel"²) c/ az igazságosság kérdése, illetve az igazságos állam megvalósíthatóságának a lehetősége. Az a/ pontban foglalt kérdéssel már foglalkoztunk. Részben a c/ pontban megfogalmazott problémával is. A platóni tanítás rekonstruálásának lényegi nehézsége - legalábbis Strauss szerint -, abban van, hogy Platón dialógusokban írta meg műveit, de ő maga személyesen soha nem szólal meg.³ Strauss ezt a kérdést teljes mértékben tartalminak fogja föl, olyan kérdésnek, amely szoros összefüggésben van a c/ pontban foglaltakkal, vagyis az igazságossággal, illetve az igazságos állam lehetőségével. A következőkben - éppen a fentiek miatt - a b/ és a c/ pontban foglaltakkal kívánok foglalkozni.

Strauss abból indult ki, hogy Platón különböző szereplői, elsősorban Szókratész szájába adta saját szavait, gondolatait. Csakhogy Szókratész az irónia mestere volt, a nem-tudás tudásának mestere, vagyis lemondott arról, hogy saját tanítása legyen. Logikus a kérdés: lehetséges, hogy Pla-

tón sem állított semmit, nincs saját tanítása? Először is tisztázni kell, hogy mi a szókratészi irónia lényege. Az irónia a kérkedés ellentéte. Az irónia a bölcs ember eszköze, hogy fölényét elrejtse, ne bántsa meg a másik ember érzelmeit. Az iróniát az teszi szükségessé, hogy az emberek között természetes különbségek, egyfajta hierarchia van, amiből az következik, hogy különböző emberekkel különböző módon kell beszélni. Az irónia megértése azonban önmagában nem elegendő Platón mondani-valójának a föltárásához. A következő lépésben föl kell tenni azt a kérdést, hogy mi a platóni dialógus jelentése. "Föltételezhetjük - írja Strauss -, hogy a platóni dialógus egy olyan fajta írásmód, amely mentes az írások lényegi hiányosságától. Az írások azért hiányosak, mert mindenki egyformán hozzájuk férhet, aki tud olvasni, vagy mert az írások nem tudják, hogy kiket szólítsanak meg és ki előtt hallgassanak (to be silent), vagy mert mindenkinek ugyanazt mondják. Levonhatjuk azt a következtetést, hogy a platóni dialógus különböző dolgokat mond különböző embereknek, de nem véletlenül... hanem úgy van megalkotva, hogy különböző embereknek különböző dolgokat mondjon."⁴ Az emberek nem egyformák, különböző mértékben részesülnek a jóból, az erényből, a képességekből, ezért az írásnak alkalmazkodnia kell ehhez a tényhez.

A Phaidrosz-ban Platón a következő szavakat adja Szókratész szájába: "Ha egyszer le van írva, minden szöveg megfordul mindenütt: eljut a műértőhöz éppúgy, mint azokhoz, akiknek semmi közük hozzá, és nem tudja megmondani, kikhez kellene eljutnia és kikhez nem."⁵ Egy körültekintően megírt szövegben következésképpen semmi nem lehet véletlen, nemcsak az egészeknek, de a részeknek is tudatosan kell szolgálnia a szerző szándé-

kát. A szerzőnek elsősorban arra kell figyelnie, hogy hallgatói sokfélék, éppen ezért "egy írás akkor látja el a föladatát, ha gondolkodásra készíti azokat, akik természetüknél fogva alkalmasak erre."⁶ A platóni dialógusok között egy sincs, melyben egyenlő felek beszélgetnek, egyetlen dialógusban sem fordul elő, hogy Szókratész például Platónnal beszélgetne. Strauss ezt nagyon fontos jelzésnek tartja, ám továbbra is talányosnak tartja a platóni dialógusokat.

Talán nem fölösleges emlékeztetni magunkat arra, hogy Strauss interpretációs alapelveiből következik, hogy először mindig meg kell vizsgálni az adott szerző írásművészetét, szándékait, melyek gyakran a sorok között találhatók meg. Az írásművészet kifejezés talán túlságosan is esztétikai asszociációkat ébreszt, holott Strauss esetében ez a terminus egyáltalán nem esztétikai kategória: teljességgel tartalmi problémaként tételeződik. Ezért mondja Strauss, hogy amíg nem értjük meg a platóni dialógusok mint írásfajta jelentőségét, addig nem foghatunk hozzá egyetlen dialógus tartalmi elemzéséhez sem. Ezen a ponton Strauss egy már megismert értelmezési módszerére jellemző kijelentést tesz: "Haladjunk előre, mint egy zoológus"⁷.

Ezt követően Strauss valóban egy állatrendszerező tudós alaposságával veszi számba a platóni dialógusokat, felsorolva a dialógusok legelemibb vonásait: szám szerint harmincöt platóni dialógust ismerünk, ezek közül csupán négy olyan van, amelynek címe kifejezi a dialógus tárgyát: Állam, Törvények, Szofista és Az államférfi. Strauss azért tulajdonít különös jelentőséget a címeknek, mert a dialógusokban különböző jellemek

beszélnek, kivéve Platónt, viszont a címeket Platón adta. A címek alapján megállapítható, hogy a dialógusok többségének a politika a tárgya. Huszonöt olyan dialógus van, amelynek címében egy ember neve fordul elő, mind Szókratész kortársainak a neve. Csupán egyetlen mű van, amelyben Szókratész neve szerepel a címben: Szókratész védőbeszéde. "Az a tény, hogy Szókratész neve a Szókratész védőbeszédét kivéve egyszer sem fordul elő, aligha véletlen." - állítja Strauss.⁸ Xenophón négy írást szentelt Szókratésznek, de ő is csak egyszer, a Szókratész védőbeszédében említi meg Szókratész nevét művei címében. Egyetlen olyan platóni dialógus sincs, melyben Szókratész a démoszhoz tartozó emberrel beszélgetne, például mesteremberrel, viszont sokszor beszél róluk. A harmincöt dialógus közül huszanhat előadott dialógus, míg kilenc elbeszélő dialógus. Mindkét dialógustípusnak megvan a maga előnye és hátránya. Noha Platóntól közvetlenül nem tudjuk meg, hogy egy adott dialógus miért tartozik az egyik vagy másik dialógustípushoz, ő mégis "bepillantást enged a műhelyébe azáltal, hogy szemtanúként megfigyelhetjük, hogy hogyan alakul át az elbeszélő dialógus előadott dialógussá"⁹. Strauss ezt az átalakulást a Theaitétoszban éri tetten, amikor Euklidész Terpsziónnal találkozáva elmeséli, hogy az éppen halálosan sebesült Theaitétosz hogyan és miről beszélget Szókratésszel. Euklidész mondja: "S hogy ne okozzának zűrzavart a beszélgetésbe tűzdelt magyarázatok - amikor például Szókratész így beszél magáról: "én pedig azt mondtam" vagy: "én pedig azt felvettem", vagy viszont, amikor válaszol neki a beszélgető társa, hogy igazat adott neki vagy nem értett vele egyet -, az efféléket kihagytam, és úgy írtam le Szókratészt, ahogy társalgott azokkal."¹⁰ Strauss filológiai precízségére jellemző, hogy észrevette: a Theaitétosz által használt kifejezést

Szókratész egyetlen ízben, az Államban megismételte. Szókratész itt (392c-394c) különböző kifejezési módokról beszél, mintegy elmagyarázva, hogy a szerző, a költő vagy író miként is van jelen az általa írt műben. Ennek két útja van. Az egyik: "Szókratész: Mármost, ugyebár, elbeszélés az is, mikor beszédek, s az is, mikor beszédek közé eső részeket mond el?"¹¹ A másik előadásmód: "a költőnek az egyes beszédek közé eső szavait elhagyjuk, s csupán a váltakozó beszédek hagyjuk meg."¹²

Adjuk át a szót ismét Straussnak: "Platón Szókratésze alapján azt kell mondanunk, hogy Platón teljesen elrejtőzik a dialógusaiban. Ez nem azt jelenti, hogy a nevét is eltitkolja; az mindig ismert volt, hogy a platóni dialógusok szerzője Platón. Ez azt jelenti, hogy Platón elrejtí a nézeteit."¹³ Dialógusait mint drámákat kell olvasnunk, s nagyon nagy figyelemmel kell lennünk arra, hogy melyik szereplője szájába adja saját nézeteit. Hogy ezt megtehessük, minden dialógus körülményeit alaposan meg kell vizsgálni: hol beszélgetnek, kik vesznek részt a beszélgetésben, milyen életkorúak, milyen helyet foglalnak el a társadalomban stb.

Strauss ebben a késői művében, a City and Man-ban egészen magas szintre emelve működteti a már korábban kidolgozott hermeneutikája eszközeit. A fiatalkori műveiben tett utalások Platón "kettős tanítására", valóban csak utalások voltak, főként középkori arab és zsidó filozófusok műveiben található megjegyzéseken alapultak. Ezzel azonban újra visszajutottunk a hermeneutika problémájához. Itt most nem is az az érdekes, hogy rögzítsük a tényt: Strauss élete végéig rendkívül következetesen tartotta magát alapelveihez, miszerint a régi szerzők műveit saját önérté-

lemzésük figyelembe vételével lehet csak objektív módon elemezni. Ennél sokkal fontosabb, hogy a hermeneutika, vagyis az értelmezés problémája Straussnál politikai kérdésként jelenik meg. A politikáról író gondolkodónak, a politikáról gondolkodó frónak rendkívül körültekintően kell megnyilvánulnia: "Semmi sem véletlen a platóni dialógusban; minden szükségszerűen fordul elő ott, ahol előfordul. Minden, ami a dialóguson kívül esetlegesnek számítana, a dialóguson belül értelmet nyer. Valamennyi dialógusban a véletlen jelentős szerepet játszik: valamennyi platóni dialógus alapvetően képzeletbeli. A platóni dialógus egy alapvető hazugságon, egy gyönyörű, megszépítő hazugságon nyugszik: a véletlen tagadásán."¹⁴ Strauss törekvése az, hogy különválassza Platón tanítását a platóni tradíciótól, például a keresztény platonizmus révén az eredeti tanításra ráakódott interpretációktól. Strauss felfogása szerint minden egyes platóni dialógus egy-egy részlettel foglalkozik, mindig egy adott részről mondja el az igazságot. A részről szóló igazság azonban csak részigazság lehet, ezért a dialógusokat egymás mellé kell helyezni, mert ezek egymást egészítik ki, ugyanazon kozmosz részei.

Miután Strauss tisztázta a platóni dialógus jellegét és jelentőségét, ezután tér rá az Állam elemzésére, amely "minden idők leghíresebb politikai műve"¹⁵, elbeszélő dialógus az igazságról. Hetvenhat oldalnyi elemzésében Strauss arra törekszik, hogy az állam (city) és az ember (man) viszonyának örök kérdését, a legjobb, vagyis az igazságos rend kérdését a platóni politikai filozófia látásmódjának rekonstruálásával tárja elénk. A modern és a premodern politikai gondolkodás közti legfőbb különbséget Strauss mindig is abban látta, hogy a hagyományos politikai filozófia még

föl merte tenni a legjobb rend kérdését anélkül, hogy "utópikus" vagy "ideális" (ezt a fogalmat Platón nem is használta¹⁶) felhangok keveredtek volna a válaszba. Teljes anakronizmus "utópikus"-nak minősíteni a legjobb politikai rendre vonatkozó platóni vagy arisztotelészi tanítást, ugyanis Platón és Arisztotelész nem gondolt arra, hogy a valóságot az államról alkotott elveiknek megfelelően át kellene alakítani. Az antik tudományból hiányzott a gyakorlati élet kiszolgálásának az igénye, "a fejlődés támogatása", mivel a fejlődés fogalmát eleve elvetették. De ha az igazságos rend megvalósítása nagyon valószínűtlen - ahogy Platón állította -, akkor minek a régi szerzők műveivel foglalkozni? Strauss pontosan ezt az akaratlanul is "progresszivista" gondolkodásmódot kívánja önhittségére figyelmeztetni. Platón volt akkora nagy gondolkodó, hogy minden művét, kérdésfelvetését ma is komolyan vegyük - mint minden nagy gondolkodó a múltban, ő is a helytől és időtől független igazságot kereste. Az igazságos rend kérdését viszont magának az igazságosság fogalmának a tisztázásával kell kezdeni.

Az Állam első könyvében Szókratész egy sor hamis elképzelést oszlat el az igazságossággal kapcsolatban. Az igazságosság meghatározására három körülhatárolható vélemény hangzik el. Az elsőt Kephalosz képviseli, aki szerint az igazságosság azt jelenti, hogy valaki megfizeti az adósságát. Strauss ezt a felfogást tradicionálisnak nevezi, más szavakkal ez a nézet azt fejezi ki, hogy mindenkinek meg kell kapnia azt, ami az övé. Szókratész szerint azonban az igazságosságnak olyannak kell lennie, hogy mindkét félnek - annak is, aki ad és annak is, aki kap - jó legyen. Márpedig előfordulhat, hogy ha valakinek megadjuk azt, ami neki jár,

rosszat cselekszünk vele. Nem mindenki tud ugyanis jól és bölcsen bánni a tulajdonával. Strauss szerint Szókratész érvelése Kephalosz állításával szemben érv "az abszolút kommunizmus", illetve a "filozófusok abszolút uralma" ellen.¹⁷

A második elképzelést Polemarkhosz fejtette ki. Szerinte igazságos az, ha mindenkinek azt adjuk, ami jó neki. Polemarkhosz álláspontja tehát Kephalosz nézetének módosított változata, mert igyekszik megfelelni annak a kíváncsúnak, hogy az igazságos egyben jó is. Ez azonban azt is jelenti, hogy az igazságos embernek tudnia kell, hogy mi a jó, vagyis az igazságosság magasabbrendű tudást feltételez. Ez a felfogás a közjó nevében szól, megköveteli, hogy az ember nem tagad meg semmit a hazájától, vagyis "abszolút kommunizmust" feltételez.

A harmadik nézetet Thraszümakhosz képviseli. Az első könyvnek ez tölti ki a legnagyobb részét, noha nem ez a nézet képezi a központi magvát. Bizonyos értelemben azonban Thraszümakhosz nézete az egész mű központi gondolatát erősíti. Strauss észreveszi azt a körülményt, hogy a beszélgetés résztvevői közül Szókratészhez hasonlóan Thraszümakhosz egyedül van: a többiek valamilyen rokoni kapcsolatban állnak egymással. Kephalosz és Polemarkhosz apa-fiú, Glaukon és Adeimantos testvéri kapcsolatban állnak egymással. Thraszümakhosz kívülállását nézetei is megerősítik: egyedül ő lesz dühös, ingerült, egyedül ő viselkedik udvariatlanul, sőt durván. Ebből következően neki kell képviselnie a "legvadabb" nézetet az igazságosságról, amely így szól: az igazságosság csak annak jó, aki kap és rossz annak, aki ad. Az igazságosság az erőseknek kedvez,

vagyis Thraszümakhosz az igazságtalanságot többre tartja, mint az igazságosságot. A beszélgetés során azonban Szókratésznek sikerül Thraszümakhoszt megszeliidítenie, ami azt is jelenti, hogy Thraszümakhosz némileg igazságosabb lett. Azt is látni kell, hogy Thraszümakhosz igazságfelfogása, miszerint az igazságosság a törvényeknek való engedelmességet követeli meg, azaz igazságos az, ami törvényes, "a legnyilvánvalóbb, a legtermészetesebb tanítás az igazságosságra vonatkozóan"¹⁸. Azt is mondhatjuk, hogy ez az állam (city) tanítása. Ha azonban az igazságos azonos a törvényessel, akkor a törvényhozó akarata az igazságosság forrása. A törvényhozó maga a rezsím: a zsarnok, a nép vagy az arisztokraták. Thraszümakhosz tehát a jogi pozitivizmus tételének megfogalmazója. Az igazságosságnak ez a pozitivista tanítása önmagában hordozza cáfolatát. Ha a törvényhozók olyan törvényeket tudnak hozni, amelyek tekintettel vannak mind a hatalmon lévők, mind a közemberek javára, akkor a közjó nem a törvények miatt, hanem önmagában véve jó, természettől igazságos, vagyis a közjó a jogtól függetlenül, a jog felett állva jó, azaz a törvénynek való engedelmesség nem feltétlenül jó a hatalomból nem részesedőknek. A jogi pozitivizmuson alapuló igazságosság, az állam, a rezsím igényei ellentétben állnak az egyén javával, aki csupán józan eszére és ítélőképességére támaszkodhat. Egyedül a zsarnok van abban a helyzetben, hogy másokra való tekintet nélkül a saját javát tartsa kizárólag szem előtt - a polgároknak azonban mindig mérlegelniük kell, hogy a saját javuk és a haza (a törvény) által megkövetelt jó összhangba hozható-e egymással.

Szókratész fölhívja Thraszümakhosz figyelmét arra, hogy a törvényhozók tévedhetnek, tehát lehetséges, hogy a kormányzottak szempontjából jól alkotnak törvényeket, de elvétik saját érdekeiket. Ebből az következik, hogy az alattvalók jóléte a törvényhozók ügyetlenségén múlik. Thraszümakhosz nem bukott volna el Szókratésszel szemben, ha maradt volna a józan ész álláspontján és elismeri, hogy a törvényhozók tévedhetnek. Ő azonban az állam nevében lép föl, így a "törvény egyenlő igazságosság" hibás tételével kénytelen védekezni. Szókratész Thraszümakhossal szemben fejti ki az igazságosságra vonatkozó nézetének visszatérő elemét: az igazságosság mintáját a mesterember tevékenységéből kell venni. A mesterember - például a cipész - szigorú értelemben véve tévedhetetlen, mert jól végzi a dolgát és mások javára dolgozik. Mivel a hatalom gyakorlása mesterség (Thraszümakhosz), akkor azt is mondhatjuk, hogy az igazságosság azonos a mesterség gyakorlásával: "a legjobb állam a mesteremberek közössége"¹⁹, nem a saját dolgaikkal törődő "keveseké" (496d). Szókratész szerint tehát az igazságos állam mesteremberekből áll, mindenkinek megvan a maga mestersége, melyet jól űz a mások javára is. Az Állam egész tanítását áthatja ez a fenti gondolat: az örök az állam "szakértő munkásai" (395c), a filozófusok a közösségi erény "formálói" (500d), még az isten is "mesterember" (507c). Thraszümakhosz még egy tetszetős példával - a pásztor mesterségének kegyetlenségével - igyekszik cáfolni Szókratészt, az első fejezet mégis Szókratész teljes győzelmével végződik.

Strauss szoros olvasatának megismétlése, a vizsgált mű megismétlésének megismétlése lehetetlen és szükségtelen feladat. Ez azonban nem je-

lenti azt, hogy a szoros olvasat követelményét is föl kellene áldozni. Az Állam első fejezetének straussi elemzését azért kellett megismételni, mert ebben benne van Strauss Platón-értelemezésének minden lényeges eleme. Az igazságosság olyan mesterségbeli tevékenységként jelent meg, mely szerint mindenkinek meg kell kapnia azt, ami neki jó, de közben a közjónak is fönn kell maradnia. Csakhogy "az ily módon fölfogott igazságosság nem lelhető föl egyetlen államban sem, ezért államot kell alapítani, melyben az igazságot definíciója szerint lehet gyakorolni."²⁰ Vagyis az egyéni jó és a közjó összeegyeztethetlenné válik. Ez abban az esetben volna lehetséges, ha a "közjó" egybeesne a "magánjával", illetve csupán mennyiségi különbség volna a kettő között. Egy új állam alapítása szóban történik, ezt a tényt Strauss nem győzi elégszer hangsúlyozni. Az Állam erre a kettősségre épül: a valóságos, tényleges állam nem lehet igazságos, a köz- és magánjó összeegyeztethetetlen és a pozitív jogn alapul. Ezzel szemben az igazságos állam a természet szerint való és három szakaszban valósul meg. A csúcspont, a harmadik szakasz, a filozófusok irányította állam, a szépség állama, amely egyben az igazságosság állama is.

Miután a beszélgetők szóban fölépítették a jó államot, az erények taglalására térnek rá, amelyek közül az első az igazságosság. Az igazságosság mint erény a legegyetemesebb és az államhoz legközvetlenebbül kapcsoló erény. A vizsgálat alá vett másik három erény - a bölcsesség, bátorság, és a mérsékletesség - mind az igazságosságon alapul, neki köszönhetik létüket. Az állam - mint láttuk - akkor igazságos, ha a három alkotórész (dolgozók, örök, filozófusok) tagjai teszik a saját, s kizárólag a

saját dolgukat. Az igazságosság nem egyszerűen az egyik erény a sok közül, mert nem azonosítható valamely részmozzanattal.

Ami igaz az állam egészségére vonatkozóan, az igaz az egyén lelki egészségére is. Egy ember akkor igazságos, ha lelkének három alkotó eleme - vágy, harag vagy indulat, ész vagy gondolkodás - teszi a saját dolgát, mert csak akkor lesz a lelke egészséges. Ha az igazságosság a lélek egészsége, akkor az igazságtalanság a lélek betegsége. Az ember akkor igazságos, ha az ész irányítja és a vágyait kordában tudja tartani. Az ész jó működésének a feltétele a műveltség, vagyis csak a bölcs ember lehet igazán igazságos. Végso soron a filozófus az igazságos ember. A dolgozók, az örök azért nem igazából igazságosak, mert "a lelkük legmélyebb zugában a zsarnokságra sóvárognak, azaz a teljes igazságtalanságot kívánják."²¹

De vajon miért keletkezik feszültség a filozófus és az állam között? Az erre vonatkozó straussi gondolatmenet, amelyet már korábban érintettünk, döntő fontosságú Strauss egész politikai filozófiájára nézve. A filozófust a filozófia erosza hajtja, amelynek gyökere a szépség szeretetében van. Ez az erosz a jó ideájának a keresésében fejeződik ki. A jó ideája még az igazságosság ideájánál is előbbre való. A filozófia és a társadalom közti feszültség tulajdonképpen az erosz és az igazságosság közti ellentét megnyilvánulása. Platón Állama szerint a filozófus és a társadalom közti ellentét akkor oldódna föl, ha a filozófusok királyok lennének. De vajon lehetséges-e ez? Egyáltalán, lehetséges-e a kommunizmus, a kizárólag a racionalitás alapján felépített társadalom? És ha lehetséges, vajon kívána-

tos-e? Az Államban leírt jó társadalom megalapítása abból a tényből indult ki, hogy az emberek természetüknél fogva különbözőek, nem egyenlők. Az emberek közti természetes egyenlőtlenséget a nevelés révén még inkább megerősítik, így módon egy kasztrendszerű társadalom alakul ki. A három részből álló társadalom, amely megfelel a lélek tagolódásának, felső rétege kommunisztikus körülmények között él. Emlékezzünk: vagyon-, nő- és gyermekközösségben. A probléma akkor keletkezik, ha van egy tehetséges gyermek, aki nem a felső osztályba születik, ám át akarják irányítani a felső, az örök osztályába. Eltekintve attól a "kisebb" nehézségtől, hogy az alacsonyabb osztály tehetséges gyermeke ismeri szüleit - szemben a felsőbb osztály gyermekeivel - és erősen kötődik hozzájuk, igen nehéz a válogatást elvégezni. Az egyik megoldás az lehet, hogy a gyerekek utólagos kiválogatását megelőzi a szülők kiválogatása. A második megoldás a kommunizmus kiterjesztése volna az alsóbb osztály tagjaira is, ezt azonban Szókratész elveti: a kommunizmust a felsőbb osztály tagjaira korlátozza. Szókratész ezt nem valamiféle arisztokratikus fölfogásból kiindulva látja így, hanem azért, mert a kommunizmusnak természeti korlátja van. Az embernek csak a teste az, ami a természettől az övé, ami az ő magántulajdona. A test szükségletei, vágyai arra készítetik az embert, hogy ennek a privát szférának a határait, az emberi test természetes határait, amennyire csak tudja, kiterjessze. A kommunizmus azonban a test igényeinek pontosan az ellenkezőjét követeli meg: a testtől való teljes elvonatkoztatását. A privát szféra par excellence a test, a közös szféra az értelem: "A kommunizmus fölénye a nem kommunizmus fölött - ahogy az Állam tanítja - csak mint a filozófiának a nem filozófia fölötti fölénye gondolatának van értelme."²² Ezzel Strauss azt kívánja hangsúlyozni,

hogy egyedül a filozófia képes gátat vetni a test vágyakozásának, a filozófia viszont csak a keveseké lehet.

A kérdés azonban továbbra is kérdés marad: lehetséges-e a kommunizmus, a racionalitás alapján fölépített eszményi rend? Strauss szerint az Állam negyedik és ötödik könyve között határozott irányváltás figyelhető meg. Míg az első négy könyv azzal foglalkozik, hogy lehetséges-e a jó állam abban az értelemben, hogy összhangban van-e az emberi természettel, az ötödik könyvtől kezdve már az a kérdés, hogy a jó államot meg lehet-e valósítani. Mivel a jó államon az igazságos államot értjük, a jó állam megvalósítása már logikai értelemben véve is lehetetlen, mert csak az igazságosság lehet tökéletesen igazságos. Az igazságosság csupán idea, az ideák egyike. Az igazságos állam csak "szavak"-ban létezik. A jó állam megvalósításának legfőbb akadálya maga az emberi természet. Az emberi természet, a test terjeszkedési vágyának egyedül a filozófia tudna határt szabni. Ide vezethető vissza, hogy az igazságos, azaz a jó állam megvalósítása a filozófia és a társadalom valószínűtlen egybeesésétől függ. Ráadásul az emberek természetes különbsége miatt csak nagyon kevesek válhatnak filozófussá, az igazságosság ismerőivé. Reális körülmények között a filozófia és a társadalom között súlyos feszültség van, a filozófusok haszontalanok, mi több, károsak a politikában. Szókratész szerint mind a társadalomnak, mind a filozófusoknak radikálisan meg kellene változniuk ahhoz, hogy a kettő közti feszültség megszűnjön. Ennek azonban kicsi a valószínűsége, hiszen ez azt jelentené, hogy minden embernek filozófussá kellene válnia, ami lehetetlen. Újkori tapasztalataink alapján azt mondhatjuk, hogy e feszültség föloldására a filozófia több radikális kísérletet

tett: ennek az új törekvésnek voltak a képviselői a francia forradalmárok, akik Robespierre szavaival - "valóra váltjuk a filozófia ígéreteit" - aktívan beavatkoztak a társadalom mindennapi életébe. De ugyanezt az aktivista felfogást emelte elvi síkra Marx, amikor a filozófusok feladatát a valóság megváltoztatásában jelölte meg.²³ A filozófia ideológiai fordulata szöges ellentétben állt az antik politikai gondolkodók törekvéseivel.

Strauss szerint az Állam legfontosabb része éppen a filozófiáról szóló rész. Egyedül a filozófia igazságos, egyedül a filozófiában esik egybe igazságosság és boldogság. A filozófia önálló, valóban szabad. A filozófia szolgálja a társadalmat, de kényszerből. A filozófiának ezért egyáltalán nem mindegy, hogy milyen kormányzati formában él. Az öt kormányzati forma - királyság, arisztokratikus rend, timokrácia, oligarchia, demokrácia és zsarnokság - közül a demokratikus rend nyújtja a filozófus számára a legkedvezőbb feltételeket. A demokráciát ugyanis a szabadság jellemzi, amely magában foglalja annak jogát, hogy mindenki úgy éljen, ahogy neki tetszik. A demokrácia biztosítja leginkább az életformák pluralizmusát, vagyis a filozófus is a neki tetsző életet élheti. Kérdés, hogy Szókratész miért nem tartotta sokra a demokráciát? Ennek okát már korábban röviden érintettem: a demokratikus embertípus a szabadság körülményei között könnyen válik szabadossá erkölceiben, ő a Lótusz-evő, aki egyenlőnek tekint nem egyenlő dolgokat, az egyik nap az élvezetet halmozza, a másik nap meg aszketikusan él. A filozófia és a társadalom közti ellentmondás tehát a demokráciában sem oldódik föl: ami jó a filozófusnak mint társadalmi körülmény, az nem felel meg a filozófusnak mint az igazság keresőjének. A filozófia és a társadalom közti feszültség ezért és pontosan

ezért nem oldható fel soha sem - Strauss Állam-interpretációjának ez a legfontosabb mondanivalója. Ebben az interpretációban az is benne foglaltatik, hogy a filozófusnak nem tanácsos beleártania magát a politikába, viszont a politikusnak - mert "ideákkal" dolgozik (igazságosság, jó kormányzás stb.) - a filozófia segítségével minél jobban meg kell ismernie a korlátait.

A politikai filozófia eredeti jelentésében - ahogy az egész filozófia - az emberi törekvések korlátaira hívta föl a figyelmet. Strauss legutolsó teljes művében, a The Argument and Action in Plato's Laws-ban Strauss éppen azt hangsúlyozza az Állammal kapcsolatban, hogy "Az Államban Szókratész szavakban, azaz nem tettben alapít államot; ezért az Állam valójában nem a legjobb rendet mutatja be, hanem inkább a politikai határait, korlátait és ezáltal a természetét tárja elénk."²⁴ Figyelembe véve Straussnak ezt a kijelentését is, még inkább óvatosan kell megítélnünk Platón "utópikus" politikai filozófiáját. Anakronizmus ugyanis egy ideológiai terminust ("utópia") ott alkalmazni, ahol az ideológiáról a mai értelemben nem beszélhetünk. Platón ideológiai átmaszkírozása annak a premisszájának a következménye, amelynek alkalmazója nem gondolkodik el premisszájának érvényességén.

Az Állam Strauss olvasatában a politika és a filozófia viszonyáról, a politika és a filozófia egyenkénti korlátairól szól. Ezzel szemben a Törvények, amelyről aránytalanul keveset szoktak beszélni, sokkal többet elárul Platónnak a politikáról alkotott fölfogásáról. "A Törvények Platón leghatározottabb műve. Azt is mondhatjuk, hogy ez az egyetlen politikai

műve, mivel ennek a dialógusnak a főszereplője, az athéni idegen egy alapítandó állam törvénykönyvét dolgozza ki, vagyis belefolyik a politikai életbe.”²⁵ Strauss ezzel magyarázza azt a tényt, hogy miért ez az egyetlen platóni dialógus, melyben Szókratész nem vesz részt: Szókratész ugyanis daimonionjára hallgatva²⁶ nem vehet részt a politikai életben. Tehát ez és nem a beszélgetés színhelye - Kréta - az oka, hogy Szókratész nincs jelen. Strauss további - szükségszerű, nem véletlen - összefüggésekre mutat rá. A Törvények az egyetlen olyan platóni mű, amely szerzője esetleges jámborságáról tanúskodik. Ez a dialógus ugyanis az "isten" szóval kezdődik. Csak egyetlen olyan platóni mű van, melynek utolsó szava az "isten": Szókratész védőbeszéde, melyből tudjuk, hogy egyéb vádak mellett Szókratész az istentelenség vádját is eloszlatja. "A Törvényekben az athéni idegen az istentelenség vádjá ellen egy olyan törvényt fogalmaz meg, amely sokkal kedvezőbb volna Szókratész számára, mint a fenálló athéni törvény.”²⁷ Strauss harmadik észrevétele a Törvényekkel kapcsolatban az, hogy ez a mű - a platóni művek sorában - a Minosz után következik, amely az egyetlen olyan dialógus, melyben Szókratész fölteszi a "Mi a törvény?" kérdést. Ebből következik, hogy Szókratész nem tartott minden törvényt egyformán jónak - ezzel is aláhúzza a törvények konvencionális jellegét. A krétai törvényeket Minosz alkotta, Zeus fia, akit Homérosz és Hésziodosz is megénekelt. Ily módon a krétai törvényeket, illetve a spártai törvényeket a legjobbnak tekintették, csak hogy Minosz sikeres háborút viselt Athén ellen, így a legjobb törvényhozó egyben Athén ellensége volt. Mindez azt jelenti, hogy ha egy athéni a legjobb törvényeket keresi, akkor hazafiatlan módon kell eljárnia, mert Athén egyik ellenségének az országában kellene ezeket a törvényeket tanulmányoznia. Strauss több-

ször is az "egyedül ebben a műben" kifejezéssel érzékelteti, hogy amiből egy van, az jelentéssel bír. Platón írásművészete a legkiválóbbak egyike: a véletlen csak látszólagos, a platóni dialógusok összes körülményét figyelembe kell venni, ha meg akarjuk őt érteni. Strauss Platón-értelmezése, melynek a legfontosabb vonásait igyekeztem számba venni, megerősíti azt a nézetet, melyet Strauss már említett tanítványa, Stanley Rosen fejtett ki: a 20. században a hermeneutika közvetlenül politikai kérdésként merül fel. A hermeneutika az ideológiával szembeállított megértési módszer.

2. Arisztotelész a politikatudomány atyja

Strauss Arisztotelész-képét több ok miatt is egyszerűbb rekonstruálni, mint Platónról kialakított nézetét. Az egyik ok az, hogy Strauss lényegében Arisztotelész két művére, a Nikhomakhoszi etikára és a Politikára alapozva alakította ki saját felfogását Arisztotelész tanításáról, tehát szemben Platón dialógusaival, csupán két könyv tartalmát kellett közelebbről szemügyre venni. A másik ok az, hogy Arisztotelész műveinek elemzésekor kevésbé van szükség a szoros olvasatnak a "sorok közötti" üzenetek megfejtésére vonatkozó straussi követelmény alkalmazására. Ez azzal magyarázható, hogy míg Szókratész a politikai filozófia atyjának tekinthető, Arisztotelész a politikatudomány megalapítója címmel ruházható föl.²⁸ Platón dialógusokat írt, Arisztotelész tanulmányokat. Arisztotelész a szó szoros értelmében tanítani kívánta az embereket, Platón viszont a "kiválasztottakhoz" szólt. Strauss ezzel újra megerősíti, hogy a

klasszikus politikai filozófia "ezoterikus" akart lenni, de egyben azt is, hogy a politikai filozófiát már a kezdetektől meg kell különböztetni a politikatudománytól. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Arisztotelész politikai gondolkodása bármilyen értelemben eltért volna az antik természetjogi tanítástól. Arisztotelész felfogása szerint a politikai filozófia a természet szerinti legjobb rend keresésének a tudománya, annak a politikai rendnek a keresése, amely helytől és időtől függetlenül a legjobb.²⁹ Arisztotelész szerint a politikai filozófia akkor született meg, amikor már voltak olyan emberek, akik kívül maradtak a politikai életen, nem kellett abban közvetlenül részt venniük, vagyis a legjobb rendről való gondolkodás föltételezi a szabadság minimális fokát. A politikai filozófia tehát csak a politikai élet közvetlenségének a megszüntethetőségével vált egyáltalán lehetővé. Arisztotelész szerint Szókratészt megelőzően is volt már politikai filozófia, egy bizonyos Hippodamosz. Hippodamosz megkísérelte leírni a legjobb rendet³⁰, ám Strauss szerint mégsem tekinthetjük őt a politikai filozófia atyjának, mert kiindulópontja még nem a szubsztantív "Mi az állam?" kérdés fölvetése volt. Mint korábban láttuk, Strauss szerint azért Szókratész a politikai filozófia megalapítója, mert először ő ismerte fel, hogy mindaddig nem ismerhetjük meg az egészet, amíg az egész részeit nem állapítottuk meg, s nem tettük föl a kérdést, hogy mik is ezek a részek.³¹ Az egész mindaddig rejtve marad, amíg a részeket nem állapítottuk meg. Viszont semmiképpen nem tartja Strauss véletlennek, hogy Arisztotelész leírja a milétoszi Hippodamosz által kidolgozott alkotmányt.

Strauss észreveszi, hogy Arisztotelész az egész Politikájában egyedül itt idéz pletyka jellegű információkat. Ez a zárójelbe tett információ arról tudósít bennünket, hogy Hippodamosz "különc", a megjelenése "túlságosan piperkőc" volt, és ráadásul "az egész természetről is tudományosan igyekezett gondolkodni." Strauss interpretációja szerint Arisztotelész ezzel a mellékesnek tűnő információval jelezni kívánta, hogy a politikai filozófia helyzete még kétségesebb, mint magának a filozófiának a helyzete, hiszen ha már az első filozófus is nevetségesnek tűnt egy barbár rabszolgá szemében³², akkor a politikai filozófia ügyködését még inkább ferde szemmel nézhették a szabad polgárok. Ezen a példán keresztül is jól látható, hogy Strauss állandó és kettőzött figyelemmel volt a filozófia és a társadalom kapcsolatára, mintha a Persecution and the Art of Writing című könyvében tett kritikai megjegyzésének szellemében³³ maga is bölcseltszociológiai tanulmányokat folytatna, amikor egy-egy gondolkodó tanítását rekonstruálja. A straussi interpretáció ugyanúgy többretegű, mint az általa vizsgált szerzők tanítása.

Strauss Arisztotelész politikai gondolkodásának egyik legjellegzetesebb vonásának tartja az ősi törvény és a racionális változtatás kérdésének a fölvetését. Szabad-e az ősi törvényt megváltoztatni? Vannak, akik szerint a változtatás - mint például a tudományokban - előnyös, ezért kívánatos. Arisztotelész nem akar határozott választ adni erre a kérdésre: "egyes törvényeket bizonyos esetekben meg kell változtatni; ugyanakkor más szempontból a változtatás, úgy látszik, nagy óvatosságot igényel"³⁴. Arisztotelész azt is fölvetette, hogy a politikai dolgok gyakran az értelem (racionalitás) fölé kerekednek. A törvények annak köszönhetik tekintélyü-

ket, hogy az észen alapulnak. A törvényeket a törvényhozók alkotják. A törvényhozói mesterség a gyakorlati bölcsesség, az okosság legmagasabb formája, azaz a törvényalkotás az összes mesterség közül "a legarchitektónikusabb mesterség". Az okosság azonban nem öncél, hanem a jó élet elérésére irányul. A jó élet azt jelenti, hogy az ember önmaga ura és képes jó döntéseket hozni. A jó döntések feltételezik a "morális erény"-t, a jellem jóságát, illetve a jó választás rendszeressé tételét - vagyis az erkölcsi erény elválaszthatatlan az okosságtól. Ily módon a racionalitás, gyakorlati bölcsesség és erkölcs szoros összefüggésben van egymással mint a jó élet gyakorlati megalapozottsága. "Arisztotelész szerint a morális erény biztosítja a cselekvés igaz alapelveit, az igazságos és nemes célokat, ahogy ténylegesen óhajtják, ezek a célok csak a morálisan jó emberek előtt tárulnak föl, az okosság ezekhez a célokhoz keresi meg az eszközöket."³⁵ - Strauss ezzel a gondolattal összegzi Arisztotelész "legjobb rend"-re vonatkozó elképzelésének a lényegét. Csak a morálisan jó ember az igazán jól nevelt ember. Arisztotelész politikai tanítását kizárólag az ilyen embereknek szánta. Strauss oly fontosnak tartotta Arisztotelész politikai filozófiájának ezt a gondolatát, hogy egyenesen ebből vezette le, hogy miért Arisztotelész a politikatudomány megalapítója: "Azért Arisztotelész a politikatudomány atyja, mert ő fedezte föl a morális erényt."³⁶

A legjobb rend, a jó állam kisebb egységekből áll: ezek közül a család, illetve a háztartás a legfontosabb. Ez a társadalom boldogságra törekszik. Az állam legfőbb célja a benne élő emberek erényességére való nevelése, a liberális nevelés. A liberális nevelés kérdésének Strauss több tanulmányt is szentelt.³⁷ Strauss emberideálja - éppen Arisztotelész alapján - az eré-

nyes, az erkölcsi értelemben vett nemes ember (gentleman), a polgár volt. Erényessé csak a nevelés útján válik az ember. Az erényesség birtoklása feltétele a boldogságnak, hiszen "a boldogság az erénynek tökéletes cselekvése és alkalmazása"³⁸. A nevelés tehát minden alkotmány fennmaradásának az előfeltétele. A klasszikus politikai filozófia részletes és szisztematikus neveléstudományt tartalmazott: Platón Állama nevelésügyi könyvként is kezelhető, Arisztotelész Politikájának hetedik és nyolcadik könyve pedig kizárólag ezzel a kérdéssel foglalkozik.

A szó eredeti értelmében a klasszikus nevelés liberális nevelés volt. "A liberális nevelés a kultúrában, illetve a kultúrára való nevelést jelenti."³⁹ - írja Strauss. A liberális nevelés az írásbeliségen alapul, mert csak az írott könyveken keresztül léphet közvetlen kapcsolatba az utód az elődökkel: írásbeliség híján meglehetősen pontatlan, megbízhatatlan információja lehet a leszármazottaknak az ősök elképzeléseiről. Az írástudatlan társadalom képtelen eleget tenni a saját maga által fölállított elvnek, miszerint "a legrégebbi a legjobb". A szokás nagyon esetleges és ellenőrizhetetlen módja, hogy az utódok valóban követni tudják a régiek utasítását, előírásait. Ezért fogalmaz úgy Strauss, hogy "rá vagyunk kényszerítve a könyvekkel való együttélésre".⁴⁰ Az is nyilvánvaló, hogy a liberális nevelés egyenlőtlen felek közötti viszonyt jelent. A már művelt ember és a még műveletlen ember közti hierarchikus viszony. A művelt, tudó embernek nem kell feltétlenül jelen lennie, mint a platóni dialógusokban, a "nagy könyvek" ugyanezt a szerepet töltik be. A liberális nevelés nem más, mint állandó beszélgetés a legnagyobb gondolkodókkal. Mind Platón, mind Arisztotelész egyetért abban, hogy a filozófia jelenti a legmagasabb ren-

dű nevelést. A filozófia a bölcsesség keresése, a legátfogóbb, legfontosabb, legáltalánosabb dolgokról való tudás keresése. Ez a keresés, illetve a keresés eredménye azonban soha nem lehet tökéletes. Ráadásul a legnagyobb gondolkodók még egymásnak is ellentmondó kijelentéseket is tesznek azonos dolgokról, így kétszeresen is szerénységre és alázatosságra int a liberális nevelés. Ugyanakkor bátorságot is igényel tőlünk, hogy el tudjunk szakadni "az értelmiségiek és ellenfeleik" 'Hiúság vására'-nak zajától, fontoskodásától, gondolattalanságától és olcsóságától"⁴¹. Ebben az értelemben a liberális nevelés a tömegek fölé emelkedés eszköze, egyben a legjobb rend elérésének a feltétele.

A nemes, erényes emberré való neveléshez azonban "ráérő idő"-re van szükség.⁴² Éppen ez a tényező különbözteti meg a szabad embert a rabszolgától: a rabszolganak nincs ideje önmaga számára, urának él. A szabad ember viszont önmagának él és a szabad emberhez méltó tevékenységet folytat: politikával és filozófiával foglalkozik. Eredeti értelemben a "liberális" ember a ráérő idővel bíró, szabad embert jelentette, a liberális nevelés pedig a szabad emberré formálás kifejezése volt, vagyis egészen más jelentésben használták ezt a fogalmat, mint ma.⁴³ Arisztotelész nevelés elképzelése már az állam és a társadalom megkülönböztetésének a megelőlegezése. Az állam végső soron a gazdasági élet zavartalan működését van hivatva biztosítani, meg kell teremtenie a piac működésének a feltételeit. Az antik fölfogás szerint a nevelés az állam egyik legfontosabb feladata, míg a modern fölfogás szerint az államnak közömbösnek kell mutatkoznia az erényessé nevelés iránt, mivel az államnak csak kényszerítő eszközei vannak, az erény azonban kényszerrel nem

alakítható ki. Állam és társadalom kettéválasztása következtében a társadalom szférájába kerültek mindazok a dolgok, amelyek még "politika alattiak", de azok is, amelyek "túl vannak a politikán: erkölcs, művészet, tudomány.

Strauss figyelmének középpontján kívül helyezkedtek el a 20. századi totalitáriánus rendszereknek ezzel a kérdéssel kapcsolatos problémái. A totalitáriánus rendszerek azáltal, hogy mindent a politika szféráján belülnek nyilvánítottak⁴⁴, ezzel nem az antik politikai felfogást elevenítették föl, hiszen a nevelésben az erény helyett az engedelmesség egyetlen tulajdonságát akarták az emberekben kialakítani. A "liberális" ember eszménye helyett pedig a "ráérő idejüket" vagy politikamentesen eltöltő, hobby-kertészkedő embereket szerettek volna látni, vagy vakbuzgó, túlpolitizált végrehajtókat kerestek.

Arisztotelész felfogása szerint a társadalom maga a kultúra, amely végső soron az állammal azonos fogalom. Hosszan el lehetne időzni a kultúra fogalmának genezisének, annyi mindenesetre Strauss számára egyértelmű, hogy Arisztotelész államkoncepciójában benne található a kultúra fogalma. Újra kísért a már egyszer alkalmazott fogalom bevezetése: a "city" nem egyszerűen "állam", hanem a "haza", amely a politikai gondolkodó leírásából rajzolódik ki előttünk. A "haza" fogalma egyszerre jelenti a társadalmat, a kultúrát és az államot. Lényegében a modern "kultúra" fogalmunk a megfelelője a Strauss által használt "city"-nek. Ugyanakkor Strauss óva inti az olvasót, hogy az állítólagos "nagyobb rálátás" miatt esetlegesen érzett magabiztosságunkat túlértékeljük. Van ugyanis egy

fontos különbség az antik "city" és a modern kultúrafelfogás között. Mivel a modernség föladata az antik természettörvény koncepcióját, a modern kultúra "már nem ismeri el a kultúra különböző elemei közti sorrendiséget"⁴⁵. Arisztotelész felfogásában a "legjobb rend" a legkiválóbb, szabad polgárok állama, melyben a nevelés elsőrendű fontosságú. A modern kultúrakoncepció az újkori felvilágosodásban alakult ki, egalitáriánus és racionalista. Az antik kultúra koncepció, vagyis a "haza" fogalma antiegalitáriánus, mert a klasszikus természetjog az egyenlőséget nem tartotta összeegyeztethetőnek a természet rendjével.

Ehhez a kérdéshez kapcsolódik Arisztotelész állítólagos demokrácia-ellenessége is. Strauss leszögezi, hogy az a demokrácia, amellyel Arisztotelész foglalkozik, a dolog természeténél fogva nem lehet azonos a modern demokráciával. Arisztotelész számára az állam szabad emberekből és rabszolgákból állt. A szabad jellemzője, hogy tetszése, belátása szerint cselekszik, nem fogad el másoktól parancsokat. Ez azonban nem emberi jog, hanem a szabad ember privilégiuma. Mivel szükség van az államra, a szabad ember azt a megoldást látja egyedül elfogadhatónak, hogy bárki hivatalt viselhessen, méghozzá a váltógazdálkodás szabályai szerint. Az állam hivatalnokait sorsolás és nem választás útján kell kijelölni. Strauss - belehelyezkedve az antik gondolkodásmódba - a modern demokráciát a demokrácia és az arisztokrácia keverékének nevezi. Az eddigiekből az következik, hogy a demokrácia Arisztotelész fölfogásában nem egyszerűen az egyik kormányzati forma, hanem az állam természetes létezési módja, hiszen az állam arra törekszik, hogy szabad emberekből álljon. Amikor Arisztotelész rátér a demokratikus kormányzati

forma elemzésére, akkor a legfontosabb vonásának azt tartja, hogy a demokrácia a szegények uralma. A szegények életének legfőbb jellemzője, hogy nincs ráérő idejük a művelődésre, ezért a demokrácia a műveletlenek uralma, ezért a demokrácia nem kívánatos. Innen nézve válik világossá, hogy Arisztotelész "legjobb rend"-jében miért nincs hely a démosznak. A tökéletes állam a műveltek állama. Arisztotelész fölfogásában a politikai közösség tagjai csak a művelt, erényes emberek lehetnek, akik nyitottak a filozófiára is. A magyar nemesi osztály azonban a múltjával és nem a jelenbeli műveltségével akarta igazolni politikai hatalmát. Arisztotelész legjobb politikai rendje akkor lenne megvalósítható, ha minden államot alkotó egyén egyformán művelt lenne. Ebben az esetben a részek racionalitása természetes módon tenné racionálissá az egészet.

Arisztotelész azonban egyáltalán nem látta egyenlőeknek az embereket, ellenkezőleg, az emberek közötti természetes egyenlőtlenséget tartotta egyedül elfogadható kiindulópontnak. Szerinte teljességgel a természettel összhangban van az, hogy a gondolkodó ember a gondolatok nélküli ember fölött áll. Az emberek természet szerinti egyenlőtlenségének gondolatát Platón is vallotta, sőt a keresztény filozófiában is föllelhető, elég Aquinói Tamás tanítására utalni. Aquinói Tamás szerint még az ártatlanság állapotában is, ha fönmaradt volna, az igazságosságot tekintve az emberek egyenlőtlenek lennének.

Strauss pontosan érzékelt, hogy ezt a premodern bölcséleti hagyományt szembesítenie kell a modern felvilágosodás egyenlőségre vonatkozó tanával. Rousseau-t idézi, aki a természetes egyenlőséget a konvención

alapuló egyenlőség eszméjével helyettesítette be. A rousseau-i társadalom - éppen mert konvención alapul - racionális és nem természetes, ami egyben hallgatólagosan a természet legyőzésének elvi és gyakorlati lehetőségét fejezi ki. Arisztotelész felfogásában az ember a természet mikrokozmosza, a természettel harmóniában élő lény. A modern elképzelés szerint viszont az ember ki tud lépni a természeti korlátok jármából és képes leigázni azt. A modern politikai gondolkodásban a természeti állapot nem a tökéletesség, a beteljesedés állapota, hanem csupán a civil társadalom kiindulópontja, melyet meg kell haladni. A természeti állapot elviselhetetlen, a természetet le kell győzni, hogy az ember szabaddá váljon. A "természettörvény"-t az "emberi jogok" váltják föl: a törvény helyébe, amely az ember kötelességeit írja elő, a "jogok" lépnek, a "természet" helyébe az "ember". "Az emberi jogok az ego cogitans morális megfelelői." - zárja le Strauss a modernség tömör jellemzését.⁴⁶

Arisztotelész Politikája az állam által elérhető legmagasabb cél, az emberi kiválóság mibenlétét vizsgálta. A könyv legfőbb tárgya mégis a "legjobb rend", melyet Strauss azzal indokol, hogy oly sokféle erkölcsi felfogás és kormányzati forma van, s mindegyik önmagát tartja a legjobbnak. Ez tapasztalati tény, az antik politikai gondolkodók ebből a tényből indultak ki. A "legjobb rend" klasszikus normativitását ebben az értelemben kell fölfogni, s nem valamilyen modern utópikus politikai elképzelés vágyálmainak a fényében.

3. Thuküdidész, a filozófus történetíró

Vajon mi lehet az oka, hogy Strauss több ízben is visszatért Thuküdidész történeti művének, A peloponnészoszi háborúnak az elemzéséhez? Ha csak a terjedelmet tekintem, sokkal több teret szentelt Thuküdidésznek, a történésznek, mint Arisztotelésznek, a politikai filozófusnak. A The City and Man teljes harmadik fejezetében Strauss kizárólag Thuküdidész művével foglalkozott. Strauss annyira fontosnak tartotta Thuküdidész történetíró munkásságát, hogy egyik későbbi írásában, a Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work-ben visszatért hozzá: "Az itt következő megfigyelések 'megismétlik', azaz módosítják azt a néhány megfigyelésemet, amelyet a The City and Man című munkám Thuküdidész-fejezetében tettem."⁴⁷ Straussnak van egy harmadik írása is Thuküdidészről⁴⁸, amely - bár jóval rövidebb, mint a The City and Man Thuküdidész tanulmánya - a leglényegretörőbben fogalmazza meg szerzője álláspontját.

Van még egy további figyelemre méltó mozzanat a The City and Man-ben található tanulmányában: az írás első fejezetének címét (Politikai filozófia és politikatörténet) Strauss újra megismétli a fejezet utolsó alcímében, de ebben fölcserélte a két fogalmat (Politikatörténet és politikai filozófia). Ismerve Strauss fölfogását, hogy egy jól megírt könyvben semmi sem véletlenül van úgy, ahogy van, joggal vetődik fel, hogy vajon mi volt Strauss célja ezzel a fölcserélt szórendű alcím megismétlésével. A válasz érdekében röviden tanulmányoznunk kell Strauss Thuküdidész-elemzését. Az a sokak által vallott nézet, hogy Thuküdidész "minden idők

legnagyobb politikatörténész" még nem elégséges indok, hogy egy politikai filozófiai koncepcióban helyet kapjon Thuküdidész. Strauss el is ismeri, hogy "a történelem és a filozófia ellentétes póluson állnak", mert "a történelem nem filozófikus, illetve filozófia előtti, konkrétumokkal foglalkozik (konkrét emberekkel, államokkal, királyságokkal, birodalmakkal, szövetségekkel)"⁴⁹. A filozófia ellenben nem konkrétumokkal, hanem a dolgok fajtaival foglalkozik. A filozófia a háborúval mint olyannal foglalkozik, míg a történész egy konkrét háborúval, a jelen esetben Thuküdidész a peloponnészoszi háborúval. "Thuküdidész egyszerre történész és politikai filozófus...A konkrét és az általános egysége teszi Thuküdidész művét egyedülállóan érdekessé."⁵⁰

Strauss azonban nem állhat meg ezen a ponton, hiszen - mint láttuk - Strauss rendkívül kritikusan viszonyult a történetiség elvéhez, legalábbis annak modern, historista válfajához. Amikor Thuküdidészt politikai filozófusnak is nevezi, akkor egyben el is határolja a mai történészekről, a modern történetírás irányzataitól. A történelem az elmúlt néhány évszázad alatt fölöslegesnek nyilvánította a filozófiát. A filozófia nagy kihívója és legyőzője a történelem volt: "Mivel a filozófiát fenyegető veszély a történelemből eredeztethető, kénytelenek vagyunk a történelem egész problémáját újraértékelni."⁵¹ A feladat egyértelmű: meg kell vizsgálni, hogy vajon szükségszerűen került-e a filozófia és a történelem egymással szembe? Mivel Strauss sugallt válasza az, hogy ez a szembekerülés nem szükségszerű, be kell bizonyítani, hogy Thuküdidész műve "kiegészíti" és nem cáfolja a filozófiát, valamint hogy Thuküdidész munkássága fölötté áll a modern "történeti tudatnak."

Strauss kiinduló kérdése: miért választotta Thuküdidész írása tárgyául éppen a peloponnészoszi háborút? A válasz egyszerű: ez a háború volt az addigi "legnagyobb háború". Miért, melyik háború vetekedhetett még a peloponnészoszi háborúval? "Csak egy válasz lehet: a trójai háború."⁵² Strauss szerint Thuküdidész azt akarja bizonyítani, hogy az ő bölcsessége fölötte áll Homérosz bölcsességén, vagyis közvetve Homérosszal száll szembe Thuküdidész. A költők ugyanis képzeletük segítségével keresik az igazságot, a történész azonban a konkrét valóságban. De mi az oka annak, hogy Thuküdidész oly nagyon hangsúlyozza, hogy a peloponnészoszi háború a "legnagyobb"? Strauss Platónnál véli a választ megtalálni. Az Állam egy helyén Szókratész a következőt mondja: "De akkor abban, ami nagyobb, több is az igazság."⁵³ Ezzel Strauss nem kevesebbet állít, mint-hogy Thuküdidész, aki előbb élt, mint Platón, ismerte ezt a gondolatot. A nagyság befolyásolja az igazságot. Ráadásul Thuküdidész a legnagyobb háborút egy általános fogalommal jelöli, a mozgással (kinesis). A háború mozgás, a béke nyugalom. A háború sok mindenre megtanítja az embereket, Strauss ezt a gondolatot nevezi A peloponnészoszi háború központi tanításának.

A szempontunkból azonban nem magának a műnek az elemzése a legfontosabb, hanem az, hogy Thuküdidész, a politikatörténész munkája miként vethető össze a politikai filozófusok munkáival és nézeteivel. "Csak összehasonlítható dolgokat szabad összehasonlítani." - figyelmeztet Strauss.⁵⁴ Strauss Platónat állítja Thuküdidész mellé, ám a különbségek szembetűnőbbek, mint az összehasonlítható közös vonások. Thuküdidész nem írt szókratikus dialógusokat az igazságosságról, Platón viszont nem

írt történelmet. Strauss ezek ellenére talál közös vonást közöttük: mindkét antik gondolkodó az általános igazságot a konkrétumokból elválaszthatatlan módon mutatta be. Azt a szerepet, melyet Szókratész játszik Platón dialógusaiban, Thuküdidész művében a peloponnészoszi háború tölti be. Platón a Törvények harmadik könyvében szándékosan hamis képet fest Athén történetéről. Platón szerint Athén jó rezsimmel bírt a perzsa háború idején, csak utána, Periklész korában silányodott szélsőséges demokráciává. A romlás okát Platón az ősi törvények szándékos figyelmen kívül hagyásával magyarázza. Platón azt állítja, hogy a marathoni és a szalamiszi győzelem jelentéktelen volt. Vajon miért hamisítja meg a történelmet Platón? - teszi föl a kérdést Strauss. Ha Platón csak a tényekre figyelt volna, akkor látnia kellett volna, hogy a perzsa háború és a peloponnészoszi háború közti időszakban a demokrácia szükségszerűen és nem az ősi törvények szándékos figyelmen kívül hagyása következtében alakult ki. Platón, aki mint politikai filozófus az ember racionális választási lehetőségét hangsúlyozta, nem fogadhatta el, hogy Athén választási lehetősége nagyon korlátozott volt. Az emberi racionalitásnak a történelem tanulsága szerint súlyos korlátai vannak. Strauss következtetése: "Platón, illetve a politikai filozófia az emberi választásra helyezi a hangsúlyt, Thuküdidész, illetve a politikatörténet a sorsra."⁵⁵ Mi lehet az oka annak, hogy e két gondolkodó annyira eltérő módon látja az embert? Platón szerint a politikai élet legfőbb jellemzője, hogy az emberek jobb és rosszabb politikai alternatívák közül választanak, legalábbis olyan alternatívák közül, amelyekről azt hiszik, hogy tudják, melyik a jó és melyik a rossz alternatíva. Platón ebből a megfigyelésből kiindulva igyekszik a hiedelmet tudássá átalakítani. A politikai filozófus feladata megállapítani, hogy mik a jellem-

zői, alkotórészei a legjobb rendnek. A politikai élet tulajdonképpen nem más, mint egyfajta folytonos tapogatózás a legjobb rend felé. A politikai filozófus csupán tudatossá akarja tenni ezt a természetes irányultságot: A legjobb rend keresése egyben a jó élet keresésének politikai kifejeződése, hiszen minden ember legfőbb kérdése, hogy hogyan is éljen.

Platónnal szemben Thuküdidész viszont nem lát semmilyen súlyos problémát az állam szempontjából abban, hogy hogyan is éljen az ember. Az államnak világos és egyértelmű céljai vannak: stabilitásra, virágzásra és szabadságra törekszik mind az idegen, külső behatolási kísérletekkel, mind a belső zsarnoksággal szemben. A politikusi mesterség abban áll, hogy ezeket a célokat az állam valóban el is érje. Platón és Thuküdidész közti különbség tehát abban van, hogy Platón alapvető problémát lát a politikai cselekvésben, míg Thuküdidész semmilyen. De miért van ez így? Thuküdidész felfogása szerint a politikai életet valóban csak a gondolkodó ember értheti meg teljesen, ő azonban alkalmatlan az állam, a politikai élet irányítására. A politikai élet történései (legyen az háború vagy béke) függetlenek a filozófiától: "A politikai élet áthatolhatatlan közeg a filozófus számára."⁵⁶ - vonja le Strauss azt a következtetést, amelyet a Kojève-vel folytatott vitájában hosszabban kifejtett. Platón többet vár a politikai élettől, mint Thuküdidész. Platón szerint az emberi élet fölfelé, a legmagasabb felé törekszik. Thuküdidész viszont tagadja ezt a fölfelé való irányultságot. Az alacsonyabb független a magasabbtól, a magasabb viszont függ az alacsonyabbtól. Az alacsony erős, a magas függő és gyenge. Thuküdidész szerint a mozgás, a háború alapvetőbb, mint a nyugalom, amely csak következménye a mozgásnak. Következésképpen a barbárság alap-

vető, a görögség csupán következmény: így értelmezhető Thuküdidész azon kijelentése, miszerint a háború minden dolgok atyja. Platón viszont a nyugalmat tartja alapvetőnek, a harmóniát. A nyugalom és a görögség a legmagasabb rendű dolgoknak nevezhetőek.

Strauss szerint a Platón és Thuküdidész közti különbség Szókratész és Thuküdidész közti különbségként értelmezhető. Thuküdidész "preszókratikus", ami itt azt is jelenti, hogy - mint a preszókratikus filozófia általában - az egészet nem mint az egész részeinek a megismerésén keresztül értelmezi, hanem mint önmagában vett egészet szemben Szókratésszal, aki az egészet a részek megértésén keresztül értelmezte. A szókratészi fordulattal a politikai történetírás hosszú időre a politikai filozófia szolgáltatója lett. Ez a helyzet csak a 18. század után változott meg, amikor a történelem a civilizációk történetévé vált, és emancipálódott a politikai filozófia alól. Thuküdidész művében egy szóval sem tér ki olyan tényezőkre, mint a gazdaság, társadalom vagy kultúra. Ő csupán háborúról, diplomáciai lépésekről és hasonlókról beszél. Ma azt mondanánk, hogy politikatörténetet írt. A mai történészek viszont elsősorban a Thuküdidész által nem is említett tényezőknek szentelik a figyelmüket. Ahogy az állam és társadalom kettévált, úgy vált ketté a történetírás és a politikai filozófia is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a történelem ne lenne továbbra is "elsősorban politikatörténet."⁵⁷

Strauss tehát két irányban is elhatárolta Thuküdidészt: először is a politikai filozófiához fűződő kapcsolatát elemezte, másrészt határozottan megkülönböztette az antik, preszókratikus történetírást a modern törté-

netírástól. Ez utóbbi elhatárolása csak úgy volt lehetséges, ha Thuküidész és művét a politikai filozófiai hagyományba sorolta. Van ugyan különbség a politikai történetíró és a politikai filozófus között, de ez nem jelent radikális szembenállást.⁵⁸ Strauss törekvése itt is ugyanolyan egyértelmű és eltökélt, mint más műveiben. A politikai filozófia relevanciáját akarja bebizonyítani a modern történeti tudattal szemben, és ehhez alkalmasnak tartja az antik politika történetírást is fölvonultatni álláspontja megtámogatására. Thuküidész a politikai filozófusokhoz hasonlóan kívül állt a társadalmon, az államon: egy antik író szerint a politikatörténésznek apolisz állapotban kell lennie, vagyis "állam nélküli"-nek. Strauss közvetve az ideológiává silányult politikai történetírásnak mentőövet dob, amikor a történetíró valamikori függetlenségének tényét, lehetőségét felvillantja. Amikor Strauss a The City and Man harmadik részében fölcserélt szórenddel megismétli az egyszer már használt alcímet, ennek az lehet az értelme, hogy a politikai filozófust és a preszókratikus politikai történetírást egyenrangúnak tekintette. Thuküidész ugyanolyan nagy gondolkodó volt, mint Platón. Nemcsak Strauss, de már Ciceró is fölfigyelt Thuküidész filozófikus írásművészetére: "Thuküidész ellenben történelmi eseményeket, háborúkat, harcokat örökít meg komoran és kétségkívül hitelesen; csak hogy tőle semmi sem vehető át törvényszéki és politikai használatra."⁶⁰ Ciceró "az események bölcs, szigorúan hiteles, ünnepélyes szavú magyarázó"-jának nevezi Thuküidészt. Ennek ellenére neve csak azért maradt fenn, mert a történelemben lezajlott háborúkat örökölt meg. Ciceró kénytelen Thuküidész érdemeit kisebbsíteni, mert tehetségtől függetlenül mindenki Thuküidészhez akarja magát hasonlítani. Pedig nem is volt járatos törvényszéki ügyekben, nem volt szónok.

Népszerűsége mégis nagy volt. Érdekes módon Ciceró azért bírálja a magukat Thuküdidész tanítványainak valló szónokokat, mert beszédek "annyi homályos és burkolt gondolatot tartalmaznak." Amennyiben ez azt jelenti, hogy Thuküdidészt utánozzák, akkor Straussnak teljesen igaz van: a politikai filozófus és a filozófikus politikai történetíró összehasonlítható, mert mindketten a konkrétumokból indulnak ki, de az általánosításokat csak rejtve szabad leírni.

Jegyzetek

¹Leo Strauss: Studies in Platonic Philosophy. The University of Chicago Press, 1983. 38. old.

²Leo Strauss: The City and Man. The University of Chicago Press, 1964. 55. old.

³U.o. 50. old.

⁴U.o. 52-53. old.

⁵Platón összes művei. Európa, 1984. II. k. Phaidrosz. 275e-276a.

⁶The City and Man. I.m. 54. old.

⁷U.o. 55. old.

⁸U.o. 56. old.

⁹U.o. 58. old.

¹⁰Platón összes művei. I.m. Theaitétosz. 143c.

¹¹U.o. Állam. 393b 8.

¹²U.o. 394b 5.

¹³Leo Strauss: The City and Man. I.m. 59. old.

¹⁴U.o. 60. old.

¹⁵U.o. 62. old.

¹⁶U.o. 121. old.

¹⁷U.o. 69. old.

¹⁸U.o. 75. old.

¹⁹U.o. 79. old., valamint Platón: Állam. 395b-d.

²⁰U.o. 91. old.

²¹U.o. 109. old.

²²U.o. 115. old.

²³Karl Marx: Tézisek Feuerbachról. In: Német ideológia. Magyar Helikon, 1974. 11. old.

²⁴Leo Strauss: The Argument and the Action of Plato's Laws. The University of Chicago Press, 1975. 1. old.

²⁵U.o. 1. old.

²⁶Platón: Szókratész védőbeszéde. In: Platón összes műve. I.m. 31c 3-32a 3.

²⁷Leo Strauss: The Argument and the Action of Plato's Laws. I.m. 2. old.

²⁸Leo Strauss: The City and Man. I.m. 21. old.

²⁹U.o. 17. old., valamint Arisztotelész: Nikomakhoszi etika. 1135a 4-5.

³⁰Arisztotelész: Politika. 1267b-1268a.

³¹Leo Strauss: The City and Man. I.m. 19. old.

³²Platón: Theaitétosz. 173e 1-174b 7. Thalész nevezetes kútbaesését írja le Platón. Egy thrák szolgáló a hagyomány szerint ezt mondta: Thalész "csak azon buzgólkodik, hogy megtudja, mi van az égben, de azt bezeg észre sem veszi, mi van az orra s a lába alatt. Találó ez a gúny mindazokra is, akik filozófiába merülve töltik életüket."

³³Leo Strauss: The Persecution and the Art of Writing. The University of Chicago Press, 1988. 7. old.

³⁴Arisztotelész: Politika. 1269a.

³⁵Leo Strauss: The City and Man. I.m. 25. old.

³⁶U.o. 27. old.

³⁷V.ö. Leo Strauss: Liberalism Ancient and Modern. Basic Books, 1968. A kötet első három tanulmányának címe: What is Liberal Education?, Liberal Education and Responsibility, The Liberalism of Classical Political Philosophy. Mindhárom írás tárgya a nevelés és a liberalizmus eredeti jelentésének az elemzését tartalmazza.

³⁸Arisztotelész: Politika. 1332a.

³⁹Leo Strauss: Liberalism Ancient and Modern. I.m. 3. old.

⁴⁰U.o. 6. old.

⁴¹U.o. 8. old.

⁴²Arisztotelész: Politika. 1329a.

⁴³Leo Strauss: Liberalism Ancient and Modern. I.m. 10. old.

⁴⁴V.ö. Fehér Ferenc-Heller Ágnes-Márkus György: Diktatúra a szükségletek felett. Cserépfalvi kiadása, 1991. 218. old. "Mussolini a következőt írta: a fasiszta koncepció szerint az állam mindenkire kiterjed; hatókörén kívül nem létezhet emberi vagy lelki érték. Ebben az értelemben a fasizmus totalitárius, a fasiszta állam pedig, mint valamennyi érték szintézise és egysége, értelmezi, fejleszti és további hatalommal látja el a nép egész életét."

⁴⁵Leo Strauss: The City and Man. I.m. 34. old.

⁴⁶U.o. 45. old.

⁴⁷Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy. I.m. 89. old.

⁴⁸V.ö. Leo Strauss: Thucydides: The Meaning of Political History. In: The Rebirth of Classical Political Rationalism. The University of Chicago Press, 1989.

⁴⁹Leo Strauss: The City and Man. I.m. 142. old.

⁵⁰Leo Strauss: The Rebirth of Classical Political Rationalism. The University of Chicago Press, 1989. 76. old.

⁵¹U.o. 75. old.

⁵²U.o. 79. old.

⁵³Platón: Állam. 368e. Thuküdidész írja: "Ez a háború a leghatalmasabb megrázkódtatássá vált a hellének, a barbárok egy része, sőt, mondhatni, az emberiség többsége számára is...kutatásaim arra a meggyőződésre vezettek, hogy sem a korábbi háborúkat, sem az egyéb eseményeket ne tartsam jelentősnek." Thuküdidész: A peloponnészoszi háború. Európa, 1985. 7. old. Strauss álláspontját támasztják alá a következő sorok is: "Mindamellet mégsem fog tévedni az, aki ...nem ad hitelt a költők mindent felnagyító és feldíszító alkotásainak...ez a háború nagyobb volt az eddigieknél." I.m. 21. old.

⁵⁴Leo Strauss: The Rebirth of Classical Political Rationalism. The University of Chicago Press, 1989. 97. old.

⁵⁵U.o. 98. old.

⁵⁶U.o. 99. old.

⁵⁷U.o. 102.old.

⁵⁸Leo Strauss: The City and Man. I.m. 236. old.

⁵⁹Leo Strauss: The Rebirth of Classical Political Rationalism. The University of Chicago Press, 1989. 74. old.

⁶⁰Ciceró: A szónok. In: Ciceró válogatott művei. Európa, 1987. 211. old.

V.

A modern politikai filozófia

Gabriel A. Almond a politikatudományi iskolákról és szektákról szóló könyvében¹ a különböző irányzatokat négy csoportba sorolta ideológiai és módszertani szempontok együttes figyelembevételére alapján: "kemény bal/kemény jobb", illetve "puha bal/puha jobb". A "puha jobb" kategóriája alá különböző konzervatív politikatudósokat sorolt a szerző. Ezek közül külön kiemeli Leo Strausst és követőit, akiknek "a metodológiai konzervativizmusa vitán felül áll".² Almond szerint a straussianusok kritikájának kedvenc célpontja a felvilágosodás, a tudományos forradalom és főként a Max Weber nevével összeforrt értékmentes és etikailag semleges politikatudomány.

Amikor Strauss az 1930-as évek végén megérkezett Amerikába, akkor egy behaviorista alapokon nyugvó, a politikai filozófiát arrogánsan elutasító politikatudománnyal találkozott. M. Cranston a következő módon jellemezte az akkori helyzetet: "A pozitivisták politikatudomány meggyökerezett és virágzott Amerikában, egyre több politikatudományi tanszéket hódítva meg az állandóan terjeszkedő észak-amerikai egyetemeken. Az arisztotelészi tradíciót a sutba dobták. Az új, agresszív tudomány kiszorította a politikai eszmék történetének, a politika elméletének és történetének kutatását, sőt még az intézmények és törvények tanulmányozását is. Az új tudomány célja - egyik legnevesebb képviselője, Robert Dahl szerint - az volt, hogy "a kormányzás összes jelenségét az emberek meg-

figyelt és megfigyelhető viselkedésének terminusaiban" tárgyalja. Ez volt az az időszak, amikor először lehetett hallani a politikai filozófia felszámolásáról.³ Strauss egy olyan akadémiai miliőbe csöppent, melyben a politikai filozófiát meghaladott, tudománytalan vizsgálati területnek és módszernek tekintették. Strauss "konzervatív metodológiája" ezzel az agresszív pozitivistá politikatudománnyal szemben formálódott ki. Meg akarta ingatni az öntelt, tudományosságukban feltétel nélkül hívő "politológusokat", de ehhez nem volt elegendő általában beszélnie a modernség válságáról és a modernség szellemi kiüresedéséről. Straussnak be kellett mutatnia, hogy a modern politikai gondolkodás radikálisan szakított a pre-modern politikai gondolkodás hagyományával, és ez a szakítás szükség-szerűen vezetett el a politikatudomány mai beszűküléséhez. Be kellett bizonyítania, hogy a felvilágosodás radikális fejlődési eszméje tévútra viszi az egész modernséget.

Strauss kiváló ismerője volt mind a klasszikus, mind a modern politikai gondolkodás történetének, így könnyedén tudott párhuzamokat vonni a kettő között. S történetének, így könnyedén tudott párhuzamokat vonni a kettő között. Strauss, aki rendkívül kritikus volt a modernséggel szemben, a modernség konkrét formáit, például a kommunizmust, közvetlenül alig bírálta. Ezt valószínűleg ideológusi feladatnak tartotta, márpedig őnem volt ideológus. Műveiben semmi jelét nem adta, hogy bele akart szólni kora politikai vitáiba. A végtelen fejlődés eszméje és a historizmus nyomasztó uralma az, amelyet közvetlenül kritizált - ezzel persze sokkal metszőbb bírálatot gyakorolt a modernség torz formái fölött, mintha közvetlenül mondott volna véleményt. Strausst a modernség egésze foglal-

koztatta, beleértve annak "szerencsésebb" megjelenési formáit. A modern politikai filozófiával foglalkozók többsége a liberális demokráciák nevében gyakoroltak kritikát a totalitárius rendszerek fölött. Ezt az utat járta például Karl Popper, Hayek, vagy Hannah Arendt is.

Strauss nem sorolható az előbbi gondolkodók közé, mert számára a modernség mint olyan vált problematikus. Talán ez is magyarázza, hogy például Hannah Arendt és Leo Strauss között semmiféle kapcsolat nem volt, pedig ha összehasonlítnánk életrajzukat és műveik tartalmát, akkor egy sor közös vonást fedezhetünk föl. Szinte egyidőben emigráltak Amerikába, s azonos politikai kérdések készítették őket arra, hogy egészen az antik politikai gondolkodókig menjenek vissza a válaszokért. S mégis: sehol egy utalás, hogy ismerték volna egymás munkásságát. Heller Ágnes, aki Hannah Arendt életművének alapos ismerője, egyik írásában így fogalmazott: "Hannah Arendt volt az egyetlen jellegzetes filozófus, akit egész életén át a "politikai" fogalma foglalkoztatott, és aki soha nem kötelezte el magát a politikai radikalizmus szélsőségei mellett."⁴ Véleményem szerint nem Hannah Arendt volt az egyetlen, de ennek megtárgyalása nem tartozik szorosan ezen írás tárgykörébe.

Az itt következő fejezet Strauss modernség-felfogásának azt a vonását kívánja tisztázni, hogy mikor is következett be pontosan a klasszikus politikai gondolkodással a szakítás, milyen körülmények között született meg a modern klasszikus politikai filozófia. Először az 1936-ban eredetileg német nyelven írt Hobbes-monográfiát kívánom szemügyre venni, majd Machiavelli tanítá-

sát feldolgozó könyvét és kisebb írásait elemzem. A történeti hűség azt diktálná, hogy először Strauss Machiavelli-képét elemezzük, ám ha így járnánk el, akkor beleütköznénk a straussai életmű kronológiai tényeibe. Strauss nemcsak jóval előbb írta meg Hobbesról szóló könyvét, de sokáig Hobbesot tartotta a modern politikai filozófia atyjának. Ezt a nézetét később módosította. A hangsúly olyannyira áttevődött Machiavellire, hogy Strauss külön tanulmányban⁵ foglalkozott például Marsilius politikai tanításával, melyet Machiavelli közvetlen előzményének tekintett.

Hobbes-reneszánsz

Strauss több esetben is visszatért korábban általa már tanulmányozott szerzők műveihez, hogy újra kitegye a megfelelő hangsúlyokat. Hobbes-könyvével kapcsolatban is igaz a fenti állítás, mert egy Hobbesról szóló 1953-ban megjelent könyv kapcsán Strauss újból kifejtette nézetét Hobbes politikai filozófiájáról. Ez az írása nem kívánja módosítani 1936-os könyvében kifejtetteket, viszont megerősíti, hogy miért érdemes és kell Hobbes politikai filozófiájával foglalkozni.

Az 1940-1950-es években megnövekedett érdeklődés mutatkozott Hobbes politikai filozófiája iránt. "Vajon miért olyan fontos Hobbes a mai generációnak?" - teszi föl Strauss a kérdést.⁶ Spinoza, aki a liberális demokrácia első filozófusa volt, sokáig nagyobb figyelmet kapott, mint Hobbes, akinek a "száraz ateizmus"-át filozófiájának egyéb aspektusai nem tudták ellensúlyozni. Hobbes ázsiója Strauss szerint akkor - a 19.

század második felétől - kezdett emelkedni, amikor Schopenhauer és Nietzsche erőfeszítései révén a panteizmus elvesztette a varázsát, és az ateizmus tiszteletre méltóvá vált Európában."⁷ Ettől a pillanattól kezdve Hobbes morális tanítása sokkal kedvezőbb színben tűnt föl, mint korábban. Ez azonban csak az egyik ok. A másik ok az, hogy a modernség egy olyan pontig fejlődött, ahol a modernség maga vált problémává. Mivel Hobbes "a modernség kezdeményezője" volt, elkerülhetetlen, hogy Hobbes tanítását nagyon komoly vizsgálatnak vessük alá, ami azt jelenti, hogy "ha jól értjük magunkat, akkor belátjuk, hogy a mi perspektívánk azonos Hobbes perspektívájával."⁸ A problematikussá vált modernség megértése érdekében vissza kell mennünk a modernség gyökeréig, azaz a 16-17. századig. "A modern filozófia a klasszikus filozófiával való nyílt szembenállással vette kezdetét. Csak az antikok és a modernek közti vita fényében érthetjük meg a modernséget"⁹, vagyis Strauss az antik politikai hagyománnyal való szakítás pontos körülményeit, mikéntjét és mélységét akarta bemutatni. S valóban, mind Hobbesról írt könyve, mind Machiavelliről írt tanulmányai e szakítás tettenérésére vállalkozott. Strauss a jelenből merítette motívumát, de mint minden valamire való filozófus, az okozati láncsorban mindig a legelső szemig akart visszamenni.

Az 1950-es években írt tanulmánya a következő szavakkal végződik: "A szerzőnek tehát sikerült leraknia Hobbes politikai filozófiája helyes értelmezésének az alapjait, amit remélhetőleg ő vagy valaki más át fog nekünk nyújtani."¹⁰ Érdekes módon Strauss sehol nem utal saját 1936-os Hobbes-könyvére, holott az abban foglaltakat nem módosította, pedig lett volna rá módja. S mit jelent az, hogy a helyes értelmezés még a jövő fel-

adata? Mivel saját 1936-os álláspontját Strauss nem módosította ebben a későbbi írásában, csak arra gondolhatunk, hogy Strauss szerényen mástól várja azt az elemzést, melyet ő maga már egyszer véghezvitt. Mivel 1936-os könyvének állításait nem vetette el, nem helyesbítette, joggal gondolhatjuk, hogy az 1930-as években Chatsworth-ben töltött ösztöndíjas ideje alatt Hobbes politikai filozófiájáról írt könyvének az állításait élete végéig érvényesnek tartotta.

Vegyük kézbe ezt a bizonyos 1936-ban megjelent könyvet. A nyolc fejezetre osztott könyv tartalomjegyzékének az elolvasása már önmagában jelzi a szerző szándékát. Strauss Hobbes erkölcsstanításának a bemutatásával kezdi (The Moral Basis), majd Hobbesnak a politikai hagyományról kialakított képét veszi szemügyre (Aristotelism, Aristocratic Virtue), majd az állam és a vallás viszonyának megrajzolása (The State and Religion), illetve Hobbesnak a történelem fölfedezését bemutató fejezete (History) után Strauss leírja Hobbes tanításának két új elemét: az új erkölcsi tanítást (The New Political Science). Vagyis a könyv tárgya pontosan az, amit az 1950-es években írt tanulmányában fontosnak tartott: bemutatni az antik politikai filozófiával való modern szakítást.

Strauss az Előszóban a következő két célt tűzi ki könyve elé: bemutatni Hobbes fiatalkori írásait, azokat az írásokat, amelyeket még azelőtt írt, hogy az egzakt tudományokat tanulmányozta volna. Ezek a korai művek a következők: Thuküdidész fordítása elé írt bevezetője (nem későbbi, mint 1628), a valószínűleg 1627-ben írt De mirabilibus Pecci c. költemény, az 1630 körül írt, Tönnies által kiadott és elnevezett A Short Tract on First

Principles, két angol nyelvű kivonat Arisztotelész Retorikájából (kb. 1635). A második cél a klasszikus tradíciótól való elszakadás végigkövetése. Strauss felfogása szerint azért indokolt Hobbes ifjúkori írásait gondosan tanulmányozni, mert erősen vitatható, hogy a modern tudománnyal való megismerkedése mennyire hatott Hobbesra. Hobbes írásaiban található ellentmondásokat Strauss Hobbes eredeti nézetei és a később megismert modern tudomány követelményei közötti konfliktussal magyarázta.¹¹

Ami a második célkitűzést illeti, Strauss e tekintetben is megelőlegezi a végeredményt, amikor Hobbes filozófiáját a klasszikus természeti törvény föladásának jelentős állomásaként értékelte. A modern természeti törvény - szemben a klasszikus természettörvénnyel - egy sor "jog"-ot, szubjektív igényt tartalmaz és az emberi akaratból indul ki.¹² Hobbes új politikai filozófiájának alapja az erkölcsről, azaz az emberi természetről kialakított, világi alapon álló képe. Strauss - miközben saját elemzését szembeállítja Dilthey-ével - kimutatja, Hobbes erkölcsi tanítására, antropológiájára nem volt hatással A Galilei által kidolgozott nuova scienza. Ugyanakkor tény, hogy Hobbes késői művei, az Elements of Law, az Elements of Philosophiae (de homine, De cive) és a Leviatán tükrözik a korabeli természettudomány hatását. Hobbes meg volt győződve arról, hogy a politikai filozófia lényegileg különbözik a természettudománytól. Hobbes két nagy részre osztotta az emberi tudományokat: a természettudományra egyrészt, politikai filozófiára másrészt. Az emberi természetről kialakított felfogása ily módon antropológiai és nem naturalisztikus.¹³

Strauss szerint Hobbes antropológiája két posztulátumra épül. Az első posztulátum az ember "természetes étvágy"-ára vonatkozik. Míg az állatok vágyai végesek, addig az ember vágyai végtelenek. A hatalom utáni vágy az egyik vágy a sok közül. Hobbes két fajtáját különbözteti meg a hatalom utáni vágyaknak. Az egyik irracionális, ezért nem megengedhető, a másik racionális és ezért megengedhető.¹⁴ A hatalom utáni racionális vágy azért megengedhető, mert véges. Az ilyen ember korlátok közé tudja szorítani a hatalom utáni vágyát. A hatalom utáni vágy másik fajtája viszont végtelen, ezért féktelen, korlátok nélküli. Az ember öröme leli saját hatalma szemléletében, így kimondható, hogy az ember "természetes étvágya" a hiúságban gyökerezik. Hobbes többször hangsúlyozza, hogy az embernek milyen fontos a megbecsültség, a hírnév, az ambíció, a büszkeség. Az ember egyfolytában arra törekszik, hogy mások fölé kerekedjen, a többiek elismerjék. Az államot is azért hasonlította a Leviatánhoz, mert a Leviatán "Lenéz minden nagy állatot, ő a király minden ragadozó felett."¹⁵ Az embert - Hobbes szerint - a hiúsága hajtja. Ha ezt elfogadjuk, akkor az ember természeténél fogva rossz. Ezt a következtetést Hobbes nem akarja levonni, ezért egy kibúvót keres: mivel az ember az állatokhoz hasonlóan a természet gyermeke, ezért az ember is ártatlan. Hobbes arra törekszik, hogy az ártatlan vetélkedés kedvéért a hiúságot minél inkább a háttérbe szorítsa. Hobbes nem az amorális moralitására, hanem egy új moralításra akarja politikai filozófiáját alapozni, ez az érteleme Hobbes első posztulátumának Strauss szerint.

A második posztulátum a "természetes értelem"-re vonatkozik. Hobbes szerint az élet megőrzése a legfőbb jó, míg ellentéte, a halál - s ezen

belül is az erőszakos halál - a legfőbb rossz. Minden ember kölcsönösen fél a másiktól, akire potencionális gyilkosára tekint. Hobbes szerint ez az erőszakos haláltól való félelem, amely eredetét tekintve preracionális, de hatásában racionális, és nem az önfenntartás elve a gyökere minden jognak és ezáltal a moralitásnak.¹⁶ Strauss szerint az embernek a hiúságából származó természetes vágya, hogy minden más ember fölé kerekedjen, s így leljen örömet önmagában, valamint az embernek az erőszakos haláltól való félelme alkotja azt az antitézis párt, amely magja az erkölcsnek és így Hobbes politikai filozófiájának. Az első elv félelmet szül, a második viszont racionalitásra ösztönöz. Amikor Hobbes különbséget tesz a "természetes állam" és a "mesterséges állam" között, akkor lényegében az irracionális, végtelen - ez a despotikus természetes állam - világa, illetve a racionális, véges vágy - ez a mesterséges állam - világa között tesz különbséget. A természetes állapotot a "mindenki háborúja mindenki ellen"¹⁶ jellemzi, mert a hiúságon alapuló, korlátok nélküli, irracionális, végtelen vágy szükségszerűen ellenségességet szül ember és ember között.

A hiúság nemcsak a végtelen vágy ("természetes étvágy") hajtóereje, de a hiúság az, amely meggátolja az embert, hogy teljes tudásra tegyen szert. A hiúság az oka az előítéleteknek, a babonának és az igazságtalanságnak. Erről az ember nem tehet. Éppen ezért az ember "természetes étvágya", a hatalom utáni természetes vágy morálisan közömbös, mint ahogy az önfenntartás is morálisan érzékelhetetlen a természeti állapotban. Ebből következik, hogy "Hobbes politikai filozófiájának az alapját az

alapvetően igazságtalan hiúság és az erőszakos haláltól való, alapvetően igazságos félelem morális és humanista antitézise adja meg."¹⁸

Strauss elutasítja azt az ellenvetést, hogy ez a morális antitézis azért képezi Hobbes politikai filozófiájának az alapját, mert Hobbes nem tudta magát teljesen függetleníteni a bibliai hagyománytól. Nem intellektuális gyávaság az oka, hogy Hobbes morális alapokra helyezte politikai filozófiáját, hanem az, hogy csak így tudta az igazságosság fogalmát megőrizni, hogy egyben különbséget tudjon tenni helyes és helytelen között. Ez a morális alap Hobbesnak az emberi élet közvetlen megfigyeléséből ered, s nem a természettudományból - hangsúlyozza Strauss. "Hobbes már elmúlt negyven éves, amikor "fölfedezte" Euklidész Elemek-jeit, és csak ezután kezdett komolyan érdeklődni a természettudomány iránt."¹⁹ Strauss így módon bizonyítottanak tekintette mindkét tételét. Először is azt, hogy Hobbes politikai filozófiájának morálisan megágyazott alapja van, másodszor ez a morális alap közvetlen megfigyeléseiből, a politikai filozófiai hagyomány tanulmányozásából és nem a természettudomány eredményeiből származik.

Hobbes politikai filozófiájának elemeit tehát nem a korabeli természettudományból lehet és kell levezetni, hanem a klasszikus irodalomból. Strauss négy meghatározó szellemi hatást sorol fel, amely befolyásolta a fiatal Hobbes gondolkodásának a kiformalódását: humanizmus, skolasztika, puritanizmus és az arisztokratikus világszemlélet. Ennek alapján Hobbes életének első periódusát "humanista" periódusnak nevezi Strauss. Strauss Hobbes arisztotelianizmusát ifjúkora meghatározó vonásának tar-

totta.²⁰ Az is egyértelműen bizonyítható, hogy Hobbes fokozatosan eltávolodott Arisztotelésztől, s később Platónt tekintette az antikvitás legnagyobb filozófusának. A skolaszticizmussal már jóval előbb szakított. Csak a humanizmus és az arisztokratikus értékrend iránti feltétlen tisztelete maradt meg élete végéig jellemző vonásnak.

Strauss történeti összefüggést látott Hobbesnak az arisztokratikus erények iránti tisztelete és arisztotelizmusa között. Ez az összefüggés rávilágít arra az elmozdulásra, amelyet Hobbes fokozatosan tett meg, eltávolodva a klasszikus hagyománytól. Strauss észrevette, hogy a reneszánsztól kezdve a Nikomakhoszi etika egymással még egyensúlyban lévő két vizsgált erénye, a nemes becsvágy és az igazságosság egyenrangú viszonya fölbomlott és a nemes becsvágy egyre inkább az igazságosság fölé helyeződött. Hobbesnak a nagylelkűségre vonatkozó tanítása már teljes szakítást jelent Arisztotelész fölfogásával. A sztoicizmus a nemes becsvágyat még a bátorság alá rendelte, annak része volt, Hobbes azonban túlmegegy a sztoa tanításán is. Hobbesnál a nagylelkűség, azaz az arisztotelészi nemes becsvágy már az összes erény forrása. De vajon mi a jelentősége a nagylelkűségre vonatkozó hobbesi tanításnak? Arisztotelész

még úgy határozta meg a nemeslelkűséget, a nemes becsvágyat, hogy az "valóságos dísz az erénynek"²¹, viszont ahogy Hobbes a Leviatánban kifejti elméletét az erényről, annak lényege, hogy az erényt már nem tekint állapotnak, hanem kizárólag szándéknak. "Hobbes számára a szándék maradt meg egyedül és kizárólagos erénynek, mert többé nem hitt semmilyen "objektív" elv létezésében, amelyhez az embernek igazítania

kellene a cselekedeteit.”²² Ez a hobbesi elképzelés gyökeresen tér el az antik szerzőknek az erényről vallott felfogásától. Strauss ezzel "tetten érte" a születő modernitást, legalábbis annak egyik, önmagában kevésbé jelentős, ám áruklódó elemét. Hobbes a Leviatán tizenegyedik fejezetében fejti ki azt, amire Strauss utal: "az életben a boldogság nem az elégedett lelki nyugalmat jelenti. Mert olyan finis ultimus (végső cél) vagy summum bonum (legnagyobb jó), amit a régi erkölcsfilozófusok könyveikben emlegetnek, nem létezik...A boldogság a vágy állandó előrehaladása az egyik tárgytól a másikig, ahol azonban az előbbi elérére csupán a másik eléréséhez vezető út.”²³ Hobbes egyértelműen leszögezi, hogy a régi erkölcsfilozófusok által használt fogalmak mint "finis ultimus" és "summum bonum" nem léteznek, másrészt kifejti, hogy az emberi élet folytonos törekvés, szándékok végtelen sora, végtelen vágy újabb és újabb hatalom megszerzésére, "amelynek csak a halál vet véget". Ez az aktivista életeszmeny Strauss felfogásában teljességgel modern. A modern ember állandó "akarás"-ban van. Hobbes az emberi mérlegelés végső, lezáró aktusának az akaratot teszi meg: "Az akarat tehát a mérlegelés során utoljára felmerülő vonzalom. És bár a mindennapi szóhasználatban azt mondjuk, hogy tenni akarunk valamit, de aztán lemondunk róla, valójában azonban ez nem akarat volt, hanem csak szándék...A cselekvés ugyanis nem ettől függ, hanem az utolsó szándéktól vagy vonzalomtól.”²⁴ A modern ember becsvágyó ember, a becsvágy már nem egyszerű "dísz" az erényeknek, hanem a legfontosabb erény. Strauss elemzésében van egy mozzanat, melynek kettős értelemben is különleges jelentősége van. Amikor Hobbes a Leviatánban arról ír, hogy a nagylelkűség (vagy Arisztotelész megfogalmazásában a nemes becsvágy)²⁵ minden erény forrása, akkor önmagával keveredik el-

lentmondásba - figyelmeztet Strauss -, mert aláássa a minden ember természetes egyenlőségére vonatkozó tételét. Hobbes a többi munkájában az erőszakos haláltól való félelmet tette meg minden erény forrásául, vagyis ez az utóbbi teória van összhangban a tanításával. Strauss nem elégszik meg ennek a felismerésnek a valószínűsítésével, ő arra is kíváncsi, hogy Hobbes miért fejtett ki egész tanításával ellentétes nézetet az erény forrására vonatkozólag a Leviatánban. Strauss abban véli a választ megtalálni, hogy Descartes tekintélyének a hatása alatt írta a Leviatánt. 1649-ben jelent meg a Passions de l'ame, melyben Descartes a générosité-t, a nemeslelkűséget jelölte meg minden erény forrásául. Strauss szerint Descartes-nak oly nagy volt a tekintélye, hogy Hobbes "vakon" követte Descartes-ot.

Az antik erkölcsi tanítás az arisztokratikus erkölcsi eszmény leírása volt. A becsületesség, igazságosság és méltányosság centrális helyet foglaltak el ezen arisztokratikus erények között. Hobbes, ahogy munkássága kibontakozott, egyre inkább eltávolodott az arisztokratikus erény elismerésétől.²⁶ Ezt az eltávolodást azonban Strauss csupán jelzésnek tartja, mert a döntő fejlemény az, hogy Strauss szerint Hobbes végső soron tagadja az objektív természeti törvényt. A születő új természeti törvény a szubjektum hatáskörébe helyezi az erkölcsi ítéletek meghozatalát, "hisz minden ember a maga bírója, és csak saját lelkiismerete vádolhatja, illetve szándékainak tisztasága mentheti fel."²⁷ Hobbes végül is azt állítja, hogy az emberi szerződéseket megelőzően nincs természeti törvény: a modern természeti jogok egyetlen természeti jogból származtathatóak, az embernek az önfenntartási jogából - ez pedig a természeti állapot, a szerződés

megkötése előtti állapot egyetlen szabályozó törvénye. A természeti állapot ugyanakkor telis-tele van veszéllyel és kényelmetlenséggel, erre orvosság a társadalmi szerződés révén létrehozott állam.²⁸

Végső soron Hobbes nem a nagylelkűségből, hanem az erőszakos haláltól való félelemből vezette le az erényt. Az erőszakos haláltól való félelem az egyetlen adekvát formája az öntudatnak. A *Leviatán* éppen ezért nem tekinthető autentikus forrásnak az erény eredetére vonatkozó valódi hobbesi tanítást illetően: ebben a művében Hobbes Descartes tekintélyének engedett és eltért saját logikájától. Az öntudat filozófiai fogalmának erre az első modern megfogalmazására támaszkodik majd Hegel A szellem fenomenológiájában.²⁹

Röviden ki kell térni Hobbes valláskritikájára, mert ez is szerves részét képezi a politikai filozófiának a tradíciótól való eltávolodásában. Hobbes egyre több teret szentelt ennek a kérdésnek az egymást követő műveiben: három fejezetet az *Elements*-ben, négyet a *De Cive*-ben és tizenhetet a *Leviatánban*. Strauss szerint ez a mennyiségi növekedés egyben a hobbesi valláskritika elmélyülését is jelenti. Hobbes kérdése így hangzik: milyen tekintély alapján hihetjük, hogy a Szentírás Isten ígéje?³⁰

Hobbes háromféle választ ad saját kérdésére: ez a tekintély az egyház (*Elements*), nem az egyház, hanem Jézus (*De Cive*), a világi hatalom, amely megköveteli az emberektől, hogy a Szentírást fogadják el Isten ígéjének. Mindhárom válaszban van egy közös elem, amelyet Hobbes fontosnak tart kijelenteni: a világi hatalomnak való feltétel nélküli engedel-

messég minden keresztény kötelessége, amennyiben ez a hatalom nem tiltja meg az Istenben való hitet. Hobbes következetesen kitartott azon nézete mellett, hogy a vallásnak szolgálnia kell az államot. Ez a nézete már a Thuküdidész-fordításhoz írt előszavában is megtalálható, nem beszélve a későbbi műveiről. Strauss Hobbes valláskritikáját, materializmusát és humanizmusát árulkodó, egyben egyértelmű jelnek tartotta a hagyománnyal való szakításának. A már korábban említett politikai hedonizmus, amely az újkori materializmus politikai fejleménye, Hobbes politikai filozófiájára egyértelműen jellemző.

A hagyománytól való elszakadás legfontosabb momentumának azonban Strauss nem Hobbes valláskritikáját tartja, hanem a történelem felfedezését. Strauss egyenesen "forradalmi"-nak³¹ nevezi a történelem hatását Hobbes politikai tanításának az alakulására. Strauss kiinduló kérdése: "Miért fordult el Hobbes a filozófia tanulmányozásától a történelem tanulmányozásának a kedvéért?"³² Strauss több idézetet sorakoztat föl annak bizonyítására, hogy Hobbes azért fordult a történelemhez, mert jobb tanítómesternek tartotta, mint a filozófiát. Az egyik korai idézet: "a történelem legfőbb és tényleges feladata, hogy a múltbeli cselekedetek megismertetésével tanítsa és képessé tegye az embert, hogy okosan viselkedjen a jelenben és előrelátóan a jövőt illetően..."³³ Nem nehéz az idézetből ráismerni Ciceró tanítására, miszerint "Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis."³⁴ Cicerón kívül Hobbes még két nevet említ meg, akiket a történelem tanulmányozásában tekintélynek ismert el: Lukianosz és Justus Lipsius. Hobbes az emberi tudás két nagy ágát látta a filozófiában és a történelem-

ben. A kettő között az a fő különbség, hogy a "filozófia általános elveket keres, míg a történelem tanulmányozása az elvek alkalmazását és megvalósítását, illetve a megvalósítás feltételeit és eredményeit kutatja."³⁵

A történelem tanulmányozása tehát az okosságot, az ítélőképességet fejleszti. Az elvek és a megvalósításuk között mutatkozó távolság az, ami miatt a történelem hasznosabb, mint a filozófia. A történelem képes az embert olyannak bemutatni, amilyen az valójában, míg a hagyományos filozófia olyannak mutatja be, amilyennek lennie kellene. A következő fejezetben látni fogjuk, hogy Strauss Machiavelli esetén is ugyanezt a motívumot találja meg, ami miatt Machiavelli a hagyománytól eltérő politikai tanítást dolgozott ki. Így módon azt is mondhatjuk, hogy a modernség megszületésének egyik legfontosabb tényezője egy nagyon praktikus szempont elfogadottá válása: minden cél annyit ér, amennyit meg lehet belőle valósítani. Hogy mennyit lehet egy célból megvalósítani, arra vonatkozóan a történelem a legjobb tanítómestere.

A történelemnek van még egy funkciója. Általános megfigyelés és tapasztalat, hogy az emberek rendre megszegik a transzcendens normákat, mint például a vallási parancsokat. A történelem egyfajta gyógyszerül szolgál, mert a történelmi példa megkönnyíti az engedelmesség gyakorlását, vagyis a történelem fegyelmező erő. A történelem normativitását Jean Bodin fedezte föl³⁶, s pontosan e normativitása miatt "hihetetlenül hasznos". A modernség, amelynek kibontakoztatásához a 16. század egyébként sokban hozzájárult, a történelem hasznosságának a fölfedezése - bizonyos értelemben újráfelfedezése - révén nagy lépést tett a kiteljesé-

déshez. Hobbes azonban nem állt meg ezen a ponton, mert a Leviatánban már újra a politikai filozófia pártját fogta. Ám ez egy új politikai filozófia, amely a történelemmel szövetkezve egy új, alkalmazható moralitás talaján áll. A hagyományos erkölcs normáit - legyenek azok antik, bibliai vagy arisztokratikus eredetűek - teljességgel alkatmatlannak találta a megvalósíthatóság szempontjából. Arisztotelészt Hobbes nemcsak abban marasztalta el, hogy nem mutatta meg a fölállított normák megvalósíthatóságának útját, de még csak nem is határozta meg pontosan a normákat. Hobbes új politikai filozófiáját úgy akarta megalkotni, hogy az teljességgel összhangban legyen az emberi szenvedélyekkel. Strauss Hobbes politikai filozófiájában látja azt a modern fordulatot, amely a politikai filozófiát összeházasította a történelemmel. Ezért írja Strauss, hogy "Hobbes nem Arisztotelészt követi, hanem utat nyit Hegelnek"³⁷: Hobbes számára maga a politikai filozófia válik történeti studiummá. A történelem fölfedezése egyben a progresszivitás eszméjének a fölfedezése is.

A hagyományos politikai filozófia erkölcsi értékei között olyan erényeket találunk, mint igazságosság, becsületesség, bátorság és más hasonló erények. A hobbesi "új morál" viszont a becsületesség helyébe az okosságot állítja, az igazságosság és jótekonyság helyébe pedig a szorgalmat és a takarékoságot. Strauss szerint Hobbes erkölcsi felfogása egy tisztán kivehető átalakuláson ment keresztül, melynek lényege, hogy az okosság (prudence) lett az erények közül a legfontosabb, fontosabb, mint a becsületesség.³⁸ A történelem felfedezésekor is az okosság erényének a hangsúlyozása, fontosságának a felismerése hajtotta Hobbesot előre az új

úton. Hobbes egyik késői művében, a Behemoth-ban az új morál minden kelléke megtalálható. Miközben Hobbes eltávolodott az arisztokratikus erény dicséretétől, fokozatosan utilitarista polgári erények mellé szegődött: "Bármennyire is tisztelte Hobbes személyesen az arisztokráciát és az arisztokrácia sajátos értékeit, politikai filozófiája az arisztokratikus életszabályok ellen irányul a polgári életszabályok nevében. A hobbesi morál a polgári világ morálja."³⁸ Számára nem a szegénység, nem az elnyomás, vagy a sértés a legnagyobb rossz, hanem az erőszakos halál veszélye. Felfogása szerint egy társadalmat csak akkor lehet szilárd alapokra építeni, ha tisztában vagyunk, hogy mitől is kell elsősorban félnünk, mit kell legyőznünk.

Teljesen egyértelmű, hogy a "mit kell legyőznünk"-ön a természetet kell érteni. A természetet, beleértve az emberi természetet, le kell győzni, ki kell használni. Az ember munkája révén válik függetlenné a természettől. Minél jobban eltávolodik az ember a természettől, annál magasabb értéke lesz a munkának. A kereskedelmet és az ipart többre kell tartani, mint a mezőgazdaságot és a halászatot. Hobbes kiindulópontja az volt, hogy az ember a természet játékszere, a befejezésben viszont az ember a természet megzabolázójaként jelenik meg a politikai tanításában.

Strauss életművében a klasszikus és a modern politikai gondolkodás közti különbség első részletes megfogalmazását Hobbesról írt könyvének 8. fejezetében találjuk meg. Ez a fejezet gyakorlatilag már tartalmazza a hagyományos és az új politikai filozófia közti különbség valamennyi lényeges vonását. Későbbi művei csupán elmélyítik, árnyalják az ebben a

részben kifejtett nézeteit. Az a tény, hogy Strauss politikai filozófiájának a legfontosabb tétele - a klasszikus és a modern politikai gondolkodás közti szakadás - fiatalkori felismerésének eredménye volt, és ez a tétel a lényegét tekintve mit sem változva végigvonul egész életművén, azt bizonyítja, hogy Strauss tanításának - hermeneutikája mellett - ez a legfontosabb eleme, melyet "helytől és időtől függetlenül" igaznak tartott. Éppen ezért elmondható, hogy a The New Political Science c. fejezet kulcs az egész straussi életműhöz.

Külön kutatás tárgya lehet, hogy Strauss miként jutott arra a fölismérésre, hogy határozott törés van a politikai filozófia történetében, hogy a modernség megszületésének feltétele volt az antikvitással való szakítás. Feltételezésem szerint a könyvhöz írt előszó szerzője, Ernest Baker, akinek két művét Strauss éppen ebben a fejezetben idézi, volt az, aki valamilyen formában segítségére volt "törésmélelet"-nek a kidolgozásában.⁴⁰ Hogy ez a fölismerés Hobbeszal kapcsolatban mennyire nem volt magától értetődő, az abból is kiderül, hogy Strauss a fejezet egy pontján - az új felfedezését kísérő bizonytalanságában - fölteszi a kérdést: vajon hogyan lehet lehetséges, hogy Hobbes tanulmányozói nem vették észre, hogy a természetes racionalitás elvét (azaz az erőszakos haláltól mint a legnagyobb rossztól való félelem) mint normát ő maga igazolta Galileitől kölcsönzött természettudományos módszerével?⁴¹ Másként fogalmazva: míg a klasszikus politikai filozófia fő vonása a normativitás, a modern politikai filozófia már nem normatív, hiányzik belőle az "objektív törvény" és a "kötelesség" hangsúlyozásának a mozzanata. Strauss szerint a Hobbes interpretátorok egyszerűen nem vették észre, hogy Hobbes politikai filozó-

fiájában a módszer a norma elé került, sőt a norma "felismerhetetlenné" vált.

De mi is jellemzi a modern politikai filozófiát? "A politikai filozófia az állam szabályozásának a technikájává vált. Feladata, hogy a fennálló állam bizonytalan egyensúlyát a helyes állam stabil egyensúlyává alakítsa át."⁴² Hobbes már föl sem teszi azt a kérdést, hogy "mi az erény?", és hogy megtanítható-e, mert ezeket a hagyománynak engedi át. Szerinte az államnak egyetlen feladata a béke megőrzése bármi áron. A "mi a...?" típusú kérdést a "hogyan van...?" kérdés váltotta föl. A modern politikai gondolkodás másik jellemző vonása, hogy a "jog"-ból indul ki, míg a klasszikus politikai gondolkodás a "törvény"-ből. "Hobbes volt az első, aki összehasonlíthatatlan világossággal tett különbséget "jog" és "törvény" között, azért, hogy bebizonyítsa: az állam a "jog"-on alapul és a "törvény" csupán következmény..."⁴³ - Strauss ezért nevezte Hobbesszot a modern politikai filozófia megalapítójának 1936-ban.

Hobbes volt szintén az első, aki a szuverenitás modern eszméjét felfedezte. A klasszikus gondolkodás legfeljebb azt a kérdést tette föl, hogy "ki vagy mi uralkodjon?", s erre a válasz a "törvény" volt. Az antikvitásban föl sem merült a szuverenitás kérdése, senki sem firtatta, hogy miben is van a szuverenitás és mik a korlátai. Strauss szerint a szuverenitás problémája csak akkor merül föl, amikor a kormányzás jogát racionális alapon megkérdőjelezzük. Érdekes módon ez nem a racionalitás felé tett lépés volt, hanem ellenkezőleg, a klasszikus racionalitással való szakítás jele. Az elvetett "természeti törvény" helyébe a "természetjog" lépett, amelyet azon-

ban nem az ésből, hanem a haláltól való félelemből vezetett le Hobbes. Strauss a klasszikus racionalitás elvét állítja szembe a szerinte irracionális modern természetjoggal. Az antik felfogás szerint ugyanis a racionálisnak kell uralkodnia az irracionális felett, az idősnek a fiatal, a férfinak a nő, az úrnak a szolga felett, végül a törvénynek az ember felett. A modern felfogás szerint a szuverenitás nem a racionalitás, hanem az általános akarat kifejeződése, s mint ilyen nem racionális. Ebből a szemszögből nézve még inkább érthető, hogy Strauss milyen alapról bírálta Rousseau-t. Strauss szerint a törvényről a jogra, illetve az akaratra áttevődött hangsúly etikai értelemben a relativista szkepticizmusba torkollik.

Strauss szerint Hobbes "új politikai filozófiája" részben a matematika és természettudomány tanulmányozásának a következménye. "Miután Hobbes 'fölfedezte' Euklidészt, világossá vált előtte, hogy egy új politikai filozófiára van szükség."⁴⁴ Hobbes ettől kezdve arra törekedett, hogy a politikai filozófia ugyanolyan egzakt és precíz legyen, mint a vonalak és a számok tudománya. Strauss később is többször hangsúlyozta, hogy a modernség megszületése elképzelhetetlen lett volna a természettudomány forradalma nélkül. A politikai filozófia és a természettudomány találkozása azonban nemcsak a klasszikus, de az egész politikai filozófia hanyatlásának a kezdete. A több száz éven át tartó fejlődés eszméjének diadalútja a 19-20. századra azonban véget ért. A tudomány nem tudta ígéretét valóra váltani, "megmagyarázni" az embert. Strauss szerint újra kellene gondolnunk a klasszikus gondolkodás valamennyi elemét, mert könnyen meglehet, hogy van mit tanulnunk a premodern gondolkodóktól. Strauss nem volt sem utópista, sem fantaszta. Természetesen nem gondolt arra,

hogyan az antikvitás visszaállítható, ő csupán az antik emberkép, a klasszikus racionalitás és normativitás érvényességét, általában az antik gondolkodásmód torzításmentes rekonstrukciójának fontosságát vallotta.

Machiavelli és a modernség kezdete

Noha Machiavelli munkássága jócskán megelőzte Hobbesét, a már ismert körülmények miatt előbb Strauss Hobbes-rekonstrukcióját kellett megvizsgálnunk. Amikor 1958-ban megjelenik a Thoughts on Maciavelli c. műve, akkor már régen módosította álláspontját, és nem Hobbesszot, hanem Machiavellit tekintette a modern politikai filozófia atyjának. Machiavelli tanításával Strauss több helyen is foglalkozik, leg hosszabban a már említett Thoughts on Machiavelli c. könyvében. Noha Machiavelli nagy csodálattal adózott az antikvitásnak (főként a köztársasági Rómának), ez nem akadályozta meg őt abban, hogy radikálisan szakítson a klasszikus politikai hagyománnyal. Machiavelli felfogása szerint a klasszikusok azzal foglalkoztak, hogy az embereknek hogyan kellene élniük, holott az igazi kérdés az, hogy az emberek ténylegesen hogyan élnek. A bölcsesség, a jó társadalom és a jó élet eredeti értelmét - mert haszontalannak tartotta - üresnek nyilvánította. Ő volt az első, aki a véletlent láncra verhetőnek tartotta, de ehhez előbb el kellett utasítania azt, hogy az igazságosságnak van objektív mértéke. Az emberek cselekedeteit nem morális célok, hanem a szükségleteik motiválják: a társadalom alapja az igazságtalanság, a bűn (elég, ha Róma alapítására gondolunk). A klasszikus felfogás utópikus, ezért el kell szakadni tőle. A régi erkölcsi

felfogás helyébe új, "racionálisabb" erkölcsi kódexet kell állítani. Machiavelli szerint a fegyveres próféták győzedelmeskedtek, míg a fegyvertelenek elbuktak: Mózes győzött, Jézus elbukott. A kereszténység azonban végül mégis diadalmaskodott, mert a fegyvertelen próféta, Jézus tanai a halál után elterjedtek. Az egyetlen elem, melyet Machiavelli megőrzött a kereszténységből, az a tanítás terjesztésének ("propaganda") eszméje volt. "Ez az egyetlen kapocs Machiavelli gondolkodása és a kereszténység között" - írja Strauss.⁴⁵

Machiavelli tanításában Strauss ugyanazokat az elemeket fedezi föl, mint Hobbes politikai filozófiájában. Ahogy Hobbes politikai filozófiáját Machiavelli tanításától teljesen függetlenül vizsgálta, Machiavelli tanítását sem kívánta Hobbes előképének beállítani - ez ellentmondott volna hermeneutikai alapelveinek. Machiavelli tanítása persze nem a semmiből termett elő, a középkor végének szellemi mozgásai előkészítették azt a talajt, amelyből Machiavelli kétségtelenül eredeti tanítása kisarjadt. Az egyik ilyen előfutár a páduai Marsilius volt, akinek a Béke védelmezője c. írása nemcsak teológiai, de politikai filozófiai jelentőséggel is bír. Strauss nem véletlenül vállalta a Marsiliusról szóló rész megírását a History of Political Philosophy c. kötetben. "Amikor a teológiaellenes szenvedély egy gondolkodót annak a szélsőséges lépésnek a megítélése bírja rá, hogy megkérdőjelezze a szemlélődés elsődlegességét, a politikai filozófia akkor szakít a hagyománnyal, és főként Arisztotelésszel, és ekkor egészen új formát ölt magára. A kérdéses gondolkodó Machiavelli volt." - zárja Marsiliusról szóló írását Strauss.⁴⁶

Strauss Machiavelli tanításáról szóló legnagyobb írása szerkezetileg igen világosan elkülönülő négy részből áll. Az első részben (The Twofold Character of Machiavelli's Teaching) azt a tételt állítja föl, hogy Machiavelli két fő műve között, A fejedelem és a Beszélgetések között egy sor ellentmondás van, tehát külön-külön kell a két könyvet elemezni, hogy minden elemet pontosan leltárba vegyünk (II. Machiavelli's Intention: The Prince; III. Machiavelli's Intention: The Discourses), végül az utolsó fejezetben (Machiavelli's Teaching) kísérli meg rekonstruálni Machiavelli tényleges tanítását.

Machiavelli tanításának természetéről egy sor szállóigészerű nézet maradt fenn: Machiavelli a gonoszság tanítója, hogy a cél szentesíti az eszközt stb. Strauss szerint semmi eredeti nincs ezekben a gondolatokban, hiszen az antik szerzők is írtak hasonlóan megbotrántoztató politikai módszerekről és jelenségekről, de ők nem a saját nevükben, hanem mások szájába adva fejtették ki hasonló nézeteiket. Machiavelli eredetisége ebben a tekintetben abban áll, hogy ő volt "az egyetlen filozófus, aki saját nevében"⁴⁷ beszélt a politikai életben régóta alkalmazott legkülönbözőbb eszközökről. Ezért van az, hogy az ő nevével szokták jelölni a politikai küzdelmekben elég gyakran használt piszkos, erkölcstelen eszközöket. Strauss tévesnek nevezi azt a nézetet is, hogy Machiavelli "hazafi" volt. Machiavelli hazafisága - írja Strauss - sajátos hazafiság volt: kétségtelenül inkább a haza üdve, megváltása foglalkoztatta, semmint a saját megváltása. A patriotizmus ily módon feltételez egy átfogó reflexiót hazája helyzetére vonatkozóan. "Ez az átfogó reflexió és nem a patriotizmus Ma-

chiavelli gondolkodásának a magja"⁴⁸, ami azt jelenti, hogy gondolkodása egyetemes érvényű.

Strauss szokatlan módon indokolja meg, hogy miért érdemes Machiavelli tanításával foglalkozni. Tekintve, hogy a könyv szövegét 1953-ban tartott előadásainak az anyaga képezi, érdemes fölfigyelni arra, hogy a könyv szövegébe is bevette az amerikaiaknak szóló bókot, amely maga az indoklás. Strauss azt fejtegeti, hogy az Egyesült Államok az egyetlen olyan ország a világon, amely "a machiavelli-i elvek explicit elutasítása alapján alakult meg"⁴⁹. Hogy elvegye e kijelentés személyes jellegét, Thomas Paine-re hivatkozik, aki szerint az öreg kontinens valamennyi kormányra hódítás és zsarnokság következtében született meg, mikor Amerika a szabadság és igazságosság elvein alakult meg.⁵⁰ "A mai zsarnokság gyökerei Machiavelliig a cél szentesíti az eszközt elvig nyúlnak vissza...Amerika lényegét nem lehet a machiavellizmus nélkül megérteni, amely az amerikanizmus ellentéte."⁵¹ Nem lehet nem észrevenni az 1950-es évek elején hangulatát ezekből a sorokból. Strauss gyakorlatilag sehol máshol nem utal közvetlenül aktuális politikai kérdésekre egész életművében - ez a magatartás teljességgel idegen volt tőle, ideologikusnak tartotta volna. Thomas Paine-re - legjobb ismereteim szerint - ez az egyetlen alkalom, hogy utalt. Edmund Burke-nek, Thomas Paine nagy politikai ellenfelének viszont egy teljes fejezetet szentelt a Natural Right and History-ban és máskor is szívesen idézte. Nem vonom kétségbe, hogy Strauss őszintén gondolta azt, amiről az előszóban beszélt, de tény, hogy nem volt mindig ennyire kritikátlan Amerika iránt, amely számára otthont és egzisztenciát adott az 1930-as évek végétől haláláig. Már Amerikában írta

meg a Persecution and the Art of Writing c. művét, melyben szintén található egy nagyon rövid utalás a korabeli politikai viszonyokra. A címadó tanulmány ezzel a mondattal kezdődik: "Igen sok országban, ahol már vagy egy évszázada gyakorlatilag szólásszabadság van, mostanában a kormányok egyre nagyobb nyomást gyakorolnak, hogy csak olyan nézetek hangozhassanak el, melyek összhangban vannak az ő álláspontjukkal."⁵² Valóban a második világháboró alatt a szólás- és sajtószabadság még Amerikában is veszélybe került, csakúgy mint az első világháboró idején. A háborús körülmények között ez érthető. Az viszont elgondolkodtató, hogy Strauss az emberiséggel egyidős jelenségről, a politikai üldöztetésről szóló tanulmányát a szabad világból vett aktuális példával kezdi, s Amerikát - mint kivételt - nem állítja szembe az öreg kontinenssel.

Machiavelli valódi tanításának rekonsztruálásához Strauss szerint először tisztázni kell Machiavelli két főművének az egymáshoz való viszonyát, mivel "az összefüggésük homályos"⁵³. Strauss szerint a két könyv tárgya közti különbség nem ad magyarázatot a két mű megírásának céljára. Strauss ezután fölállítja azt a hipotézist, hogy A fejedelem, amely lényegesen rövidebb, mint a Beszélgetések, a tényleges fejedelemnek szóló gyakorlati tanácsokat ad, míg a Beszélgetések a majdani, potenciális fejedelemnek íródott. A gyakorló fejedelemnek kevés az ideje, ezért rövid, lényegre törő és világos könyvet kell a számára írni. A leendő fejedelemnek azonban sokkal több ideje van, jobban el tud merülni egy-egy részletben. A fejedelem konvencionálisabb, a királytükörök műfaját folytatja. A Beszélgetések kevésbé visszafogott stílusban íródott, és a mű első szava

az "Io" (én), vagyis a szerző, Machiavelli személyesen jelenik meg a műben, míg A fejedelem első szava: "Sogliono" (megszokott). A fejedelemben az antik idézetek mind latinul vannak, a Beszélgetésekben viszont vannak olasz nyelvű idézetek is. "Ezek a megjegyzések nem akarják tagadni, hogy A fejedelem "forradalmi" könyv, azt viszont igen, hogy A fejedelem "forradalmibb" volna, mint a Beszélgetések"⁵⁴, amivel Strauss azt a gondolatot vezeti be, hogy a két könyvet egyforma mélységben és intenzitással kell tanulmányozni, ha Machiavelli tanítását meg akarjuk érteni.

A következő lépésben Strauss a két mű terminológiáját vette szemügyre. Straussnak feltűnt, hogy bizonyos fogalmak az egyikben szerepelnek, míg a másikban még akkor sem, ha használatuk elkerülhetetlennek látszik. Az elhallgatott fogalmak olyan jellegűek, hogy azokat - állítja Strauss - egy fejedelem jelenlétében nem illik emlegetni. Ilyen fogalom például a "zsarnok", amely túl durva szó ahhoz, hogy a fejedelem előtt ki lehetne ejteni. A straussi hermeneutikát bemutató fejezetben már utaltam rá, hogy Machiavelli esetében Strauss különösen indokoltnak tartotta a megkettőzött figyelmet, hogy Machiavelli mit hallgat el attól való félelmében, hogy az általa kifejtett új tanítás veszélybe sodorhatja a szerzőt, ha a nézeteit nyíltan és nyilvánosan mondja el. Strauss szerint a "ki nem mondható" is ott van a művekben, esetleg a sorok között, esetleg a két fő műve közti különbségek elemzése deríthet fényt az elrejtett üzenetre, vagy akár a címek, alcímek is hordozhatnak többlet információt, mint amennyit tényleges jelentésük mond, hiszen a címek rendszerint a szerzők célját tartalmazzák műveik megírásával kapcsolatban. Ráadásul Machiavelli legalább annyira művész is, mint amennyire történész.⁵⁵

Strauss szerint Machiavelli szakaszosan tárja föl valódi nézeteit: az "első állítások" általánosak, hogy minél érthetőbbek és kifogástalanabbak legyenek, majd a "második állítások" azok, amelyek sokkal árnyaltabbak, esetleg pont az ellenkezőjét mondják, mint az elsők. Az első állítások célja, hogy tompítsák a második hullámban érkező állítások újszerűségét. Strauss egy példán keresztül mutatja be, hogy mire gondol: a Beszélgetések első könyvében Machiavelli többször is visszatér azokra "az alapítókra", akik "új rendet" teremtettek meg. Az első állításban azt mondja Machiavelli, hogy azt az alapítót (de nem zsarnokot), aki a közjó nevében jár el, nem lehet elítélni, ha gyilkosságot követ el a jó cél elérése érdekében. A második kijelentésben viszont már elmosza a különbséget a fejedelmek és a zsarnokok között, sőt a harmadik "hullámban" a zsarnokságot tradicionális terminusként kezeli, és Dávid királyt a zsarnokság tipikus képviselőjének nevezi, azaz még egy nagyon gonosz uralkodó is cselekedhet úgy, hogy cselekedeteivel elősegítse a közjót. Machiavelli ezzel kétségbe vonja azt az általános nézetet, hogy az alapítás egyszeri aktus, mert szerinte az alapítás folytonos dolog, az államnak nap mint nap meg kell újulnia, "új rendre" van szükség. Az alapítók az uralkodó osztály tagjai, ezért Machiavellinek az alapítókra vonatkozó valódi nézetét az uralkodó osztályról szóló fejtegetései tartalmazzák.

A fenti és a további példáira alapozza Strauss, hogy Machiavellinek "kettős" tanítása van. Machiavelli kettős tanítása jól nyomon követhető a két fő művének az összehasonlítása révén. De ahhoz, hogy a két mű közötti különbségeket meg tudjuk állapítani, előbb külön-külön meg kell vizsgálni A fejedelem, illetve a Beszélgetések tartalmát.

Nem lehet célom, hogy a két mű straussi elemzésének valamennyi mozzanatára kitérjek. Csupán azokat a pontokat kísérem meg megmutatni, amelyek alátámaszthatják, hogy Machiavelli tanítása tudatos szakítást jelent a klasszikus politikai filozófiával. Strauss nézete szerint ez a szakítás A fejedelem 15-23. fejezetében következik be. Ez az a rész, ahol "Machiavelli hozzálát a Nagy Tradíció felszámolásához."⁵⁶ Strauss megfigyelése szerint a 15. fejezet az első olyan fejezet, amelyben Machiavelli nem hoz egyetlen történelmi példát sem. Ebben a fejezetben Machiavelli nyíltan vitába száll azzal a régi nézettel, hogy a fejedelemnek erényesen kell élnie és erényesen kell kormányoznia. (A kérdéses fejezet címe: Tettekről, amelyekért az embert, különösképpen a fejedelmet megdicsérik vagy kárhoztatják.) Machiavelli nem a Bibliát, Xenophónt, Platón vagy Arisztotelészt, hanem saját tanítását tekinti mértékadónak: a hagyományos tanításokat radikálisan új tanítással kell helyettesíteni. Persze Machiavelli nagyon óvatosan jár el. Arra hivatkozik, hogy ő csak olyan nézeteket mond el első szám első személyben, amelyeket a régiek rejtetten vagy más szájaiba adva mondtak el. Ez a kijelentés azonban csak elaltatja a gyanakvó figyelmet, de ha valaki körültekintően olvas, rájön, hogy az "új fejedelem" "új módon" való kormányzása nem az antik szerzők ki nem mondott, rejtett nézeteinek a nyílt vállalása, hanem egy új tanítás kezdete. Strauss szerint Machiavelli modern példáinak kettős tartalma van: a modern példák sokkal relevánsabbak a korabeli olasz politika szemszögéből nézve, mint a régi példák, ám a modern példák nem annyira brutálisak, mint a régiek, amelyek viszont időben nagyon távol esnek a jelentől. Ez a kettősség jó eszközül szolgál arra, hogy a modern példákkal alátámasztott új tanítás forradalmi jellegét tompítsa.

"Forradalmárnak azt az embert nevezhetjük, aki szakít a törvénnyel, a törvény egészével, hogy egy újjal helyettesítse, amelyről azt hiszi, hogy jobb, mint a régi törvény."⁵⁷ Strauss A fejedelmet tanulmányának és röpiratnak is tartja egyszerre. Mint tanulmány, az időhöz és helyhez nem kötött igazságot tartalmazza, mint röpirat azt mondja el, hogy mit kell tenni egy konkrét helyzetben, azaz egy itáliai fejedelemnek. Strauss ezt a ketősséget több helyen is hangsúlyozza.⁵⁸ Strauss külön figyelmet szentel Machiavelli és Lorenzo de' Medici kapcsolatának, hiszen Machiavelli A fejedelmet Lorenzonak ajánlotta. Strauss elemzéseiben mindig is fontos szerepet szánt a bölcseltszociológiai szempontoknak. Ez szervesen hozzátartozik hermeneutikai alapelveihez, hiszen az üldöztetés veszélye szociológiai jelenség. A politikai filozófia, amely a leggyakorlatiasabb ága a filozófiának, szükségszerűen érintkezik a szociológia körébe tartozó jelenségek elemzésével. Az egy-egy mű elé írt ajánlás, bevezető, előszó, vagy utószó, a "beszédes" alcímek mind a bölcseltszociológia alapanyagát képezik. Machiavelli esetében ez különösen igaz.

Machiavelli, aki társadalmi rangban nagyon messze állt Lorenzótól, egy dologban egyenrangú vele: a tudásban egyformák, Lorenzo és Machiavelli is a felét birtokolja a politikai bölcsesség egészének. Machiavelli azal, hogy a tanácsadó szerepkörét vállalja, cserébe saját sorsa jobbra fordulását reméli. Lorenzo a népek természetét, Machiavelli pedig a fejedelmek természetét ismeri. Strauss szerint ez kegyes csalás, hiszen aki ismeri a fejedelmek természetét, annak ismernie kell a kormányzottak, a nép természetét is. Machiavelli arra biztatja a fejedelmeket, hogy egyszerre használják ki az állatokban és az emberekben lévő lehetőségeket.

"Az állatok utánzása foglalja el Isten utánzásának a helyét."⁵⁹ - emeli ki Strauss a tradícióval szembeforduló gondolatot. Machiavelli egyetlen tanácsadót említ, aki fejedelmeket tanított, Kheiront, a kentaurt, vagyis Machiavelli saját szerepének értelmezésére egy félig ember, félig állat mítikus figuráját veszi elő. Isten fia - Jézus utánzása helyett egy állat-embert tekint mintának, tehát Machiavelli mindenképpen egy teljesen új tanítás nevében lép föl. Olyannyira, hogy Strauss szerint Machiavelli nem is egy konkrét fejedelemnek akart tanácsokat adni, hanem általában az új fejedelmeknek kívánt egy teljesen új tanítást bemutatni, ahogy a Beszélgetések Első könyvében írja: "új módszereket és rendszereket kitalálni."⁶⁰ "Új módszereket kitalálni" persze sokkal veszélyesebb vállalkozás, mint egy olyan általános tanítás kifejtése, amely visszataszító ugyan, de nemes célt, Itáliának a barbároktól való megszabadítását akarja elősegíteni. Ha elfogadjuk, hogy A fejedelem kettős gondolatmenetre, kettős célra épül, akkor logikus a következtetés, hogy "Machiavelli elsősorban nem is Itália politikai felszabadítására gondolt a barbárok uralma alól, hanem az itáliai eli szellemi felszabadítására a rossz hagyomány alól."⁶¹

Machiavelli ezek szerint azt tanácsolja, hogy az új fejedelmeknek sokkal durvábban, erőszakosabban kell föllépniük, hogy céljukat, a felszabadulást a barbárok uralma alól elérjék. Machiavelli abban reménykedik, hogy az ifjak, akiket a hagyomány még nem fertőzött meg, megértik tanításának újdonságát. Machiavelli ugyanolyan prófétának, alapítónak tartja magát, mint amilyen próféta volt Mózes vagy Romulus. A fegyvertelen próféták mind elbuktak, a fegyverrel rendelkezők győztek. De ha igaz, akkor hogyan győzhetett a kereszténység? Machiavelli erre a kérdésre nem

ad választ A fejedelemben, csak a Beszélgetésekben. Mindenesetre annyi A fejedelem alapján is bizonyítható, hogy az "új módszerek és rendszerek" prófétája maga Machiavelli: az új tanítás kifejtőjének szakítania kell a hagyományos tanításokkal.

Amikor Machiavelli úgy döntött, hogy Livius Róma-történetét választja testes könyvének tárgyául, akkor elég kockázatos vállalkozásba fogott: Gergely pápa ugyanis Livius könyveit elégettette, amit Savonarola is helyeselt. Ezzel magyarázza Strauss, hogy a 142 fejezetből álló mű első 36 fejezetében Machiavelli csak nagyon óvatosan utal Liviusra, idézni pedig egyáltalán nem idéz tőle. Az első idézetek a római vallással foglalkozó részben fordulnak elő. "Machiavelli az idézeteket megfelelően előkészítette. A római köztársaság tekintélyét azáltal állítja helyre, hogy vitába száll a klasszikus politikai filozófiával és az arisztokratikus római hagyománnyal."⁶² Machiavellinek be kellett bizonyítania, hogy érdemes az ókori Rómát mintául venni. Ha a modern ember - értsd Machiavelli korának embere - számára mintaképül szolgál Róma, ezzel közvetve azt mondja Machiavelli, hogy a jelenbeli állapotok rosszak. Abban a fejezetben (I.12.), melyben Machiavelli először idézi Liviuszt, Machiavelli megtámadja azt a sokak által vallott nézetet, hogy az itáliai városok jóléte a római egyháznak köszönhető. Strauss szerint Machiavelli közvetett módon ezzel azt akarja jelezni, hogy a bevett vallás által kialakított szokásokat és rendet kétségbevonja. Tekintélyt csak nagyobb tekintéllyel lehet fölülmúlni. "Liviusnak kell a Biblia helyét elfoglalnia; Machiavelli Bibliája megengedi számára, hogy olyan tanítást hirdessen, amely ellenkezik a Biblia tanításával"⁶³ - indokol Strauss. Livius tehát eszközül szolgál Machiavelli számára

ra, hogy a hagyomány egyik legnagyobb ereje, az egyház és tanítása ellen föllépjen.⁶⁴ Nem véletlenül nevezi Strauss a Beszélgetések második könyvét Bibliaellenes könyvnek, melyben Machiavelli hallgat az Istenről, s csak istenekről szól.⁶⁵ Livius azonban nem egyszerűen Róma dicsőségének a hírdetője, hanem a kritikusa is. Emiatt nem az antik Róma mint állam a minta, a tekintély, hanem Livius, illetve Livius könyve. A Biblia helyét Livius könyve foglalja el. Machiavelli az antik római köztársaság erényeinek és bűneinek a tanulmányozása révén jut azoknak az ismereteknek a birtokába, amelyek feljogosítják őt arra, hogy elmondja, miként kell a rómaihoz hasonló, vagy annál jobb államot megalapítani. Machiavelli gondosan elpalástolta új tanítását azáltal, hogy hagyományos környezetbe helyezte mondanivalóját. A Beszélgetések célja a legjobb rend megrajzolása az antik római köztársaság leírásának örve alatt. E cél megvalósításához Liviuszt eszközként használta föl. Straussnak föltűnt, hogy Machiavelli milyen ritkán idézi Liviuszt, vagy utal a művére. Az is föltűnt, hogy "Machiavelli hallgatólagosan megváltoztatja Livius történeteit, és így burkoltan kritizálja is őt. Nagyon lassan, nagyon nyakatekerten kezdi Liviuszt nyíltan támadni..."⁶⁶, ám ezeket a támadásokat egyre erőteljesebben ismétli meg. Strauss példák során keresztül mutatja be, hogy Machiavelli Livius-kritikája végül Liviusnak mint tekintélynek a kétségbevonásával éri el a tetőpontját. Machiavelli azokhoz az ifjakhoz címzi tanítását, akik még kellően nyitottak, felfogásuk gyors és praktikus. "Értellem, ifjúság és modernség száll szembe a tekintéllyel, az öregkorral és az antikvitással."⁶⁷ Machiavelli végső soron azt mondja, hogy a tömeg okosabb, mint a fejedelem. Machiavelli az első gondolkodó, aki a tömeg és a demokrácia nevében megkérdőjelezi az arisztokratikus hagyományt és az

arisztokratikus értékek felsőbbrendűségét, amely az antik politikai filozófia legfőbb táplálója volt. Machiavelli támadja azt a "közfelfogást", miszerint a tömeg kevésbé bölcs, mint a fejedelmek. Machiavelli természetesen tisztában volt azzal, hogy ezek a nézetek nagyon nyersen, durván hangzanak, így minden eszközzel azon volt, hogy finomítsa tanításának nyersességét.⁶⁸ A klasszikus politikai filozófia azon az állásponton volt, hogy az államok "megváltása" a filozófia és a politikai hatalom véletlenszerű, ezért valószínűtlen egybeesése esetén fordulhat elő. Machiavelli viszont - ebben is a hagyománnyal való szakítása fejeződik ki - úgy gondolta, hogy ez az egybeesés megvalósítható meggyőzés, propaganda révén. A kereszténység is ilyen módon diadalmaskodott - kapjuk meg A fejedelemben még nyitva hagyott kérdésre a választ. Machiavelli ebben az értelemben a felvilágosodás előkészítője. Ha az államot a természettel összhangban akarjuk felépíteni, akkor nem a szeretetből, hanem a félelemből kell kiindulni. Az ember eredendő állapota a természet erőinek kitett, esendő, rettegő, tökéletlen lény. A Biblia és a klasszikus politikai filozófia által hirdetett tökéletességet az ember egyszerűen nem érheti el, mert lehetetlen elérni. Machiavelli tehát lejjebb teszi a mércét, amit a tökéletességre vágyó embernek át kell ugrani. Persze, ha nincs Paradicsom, akkor Pokol sincs. "Az ember nem emelkedhet a föld fölé, a földi humanitás fölé, ezért nem tanácsos e humanitáson túlra kacsingatni."⁶⁹ Machiavelli azt a hagyományt támadta, amely szerint ha valami rosszul kezdődik, az csak rosszul végződhet. Ez azonban csak az egyik oldala Machiavelli tanításának a Beszélgetésekben. Nem elég ugyanis a hagyománnyal való szakítást megindokolni, meg kell mutatni azt is, hogy milyen legyen az új rend. Machiavellinek a hagyománnyal való szembeszállása a rómaiak te-

kintélyéhez való visszatérés formáját öltötte. "A haladás visszatérés, a jobbítás visszaállítása. Tökéletesedni annyit tesz, mint visszatérni a kezdethez, amikor az ember jó volt, a történelem előtti kezdetekhez."⁷⁰ Strauss ezzel a "revolúció" szó etimológiáját is megfejtette. A "revolúció" fogalma az olasz nyelvből került át a többi nyugat-európai nyelvbe.⁷¹ Az már más kérdés, hogy a magyar "forradalom" szó etimológiája nem tükrözi az eredeti jelentést, és éppen a "visszatérés" ellentétét jelöli.

Machiavelli szerint a kereszténység - mint minden más vallás - egyszer meg fog szűnni. Semmi sem örök. Sok szerző - köztük például Fichte - éppen ezért nevezte Machiavellit pogánynak. Bacon is úgy látta, hogy Machiavelli prédául dobta oda az igazhitű keresztényeket a zsarnokságnak és az igazságtalanságnak.⁷²

Ahogy Hobbes, Machiavelli is ugyanúgy a történelem fölfedezésén keresztül jutott arra a felismerésre, hogy a hagyománnyal szakítani kell a praktikum nevében és a lehető legjobb rend megvalósításának az érdekében. A bibliai parancs elfogadása nem racionális alapokon, hanem tekintély alapján történik. Machiavelli szerint a bibliai parancsot nem lehet teljesíteni, hiszen ha minden ember bűnös, akkor az ember szükségszerűen az, ez viszont azt jelenti, hogy ez a szükségszerűség egy aránytalanságból ered, amely a parancs és az ember természete között van. Emiatt az aránytalanság miatt teljesíthetetlen a bibliai parancs.⁷³

Machiavellinek a vallási tanítással való szembefordulása tükröződik a lekiismeretre⁷⁴ és a gondviselésre⁷⁵ vonatkozó tanításában is, illetve ab-

ban, hogy Isten helyét a "mennny" fogalma⁷⁶ váltja föl Machiavelli tanításában. Nem kívánok ezekbe a részletekbe belebocsátkozni, mert szorosan nem tartoznak a vizsgált témánkhoz. Az eddigiekből kiderült, hogy Machiavelli a vallás tekintélyének a lerombolása révén készítette elő új politikai tanításának a bevezetését. Machiavellinek a vallás helyére vonatkozó tanítását Strauss a következő szavakkal foglalta össze: "Machiavelliről elmondható, hogy előrevetítette a "felvilágosult despotizmus" extrém formáját. Az ő megközelítésében az erényes fejedelem nem annyira a morális erényességgel, mint inkább erős eszével és akaratával tűnik ki, aki okosan váltogatja az erényt és a bűnt, ahogy a helyzet megkívánja. Az erényes fejedelem ebben az értelemben nem lehet vallásos. Más szavakkal a fejedelemnek nem kell, nem szabad vallásosnak lennie, mert számára a legfontosabb, hogy vallásosnak látszék. Machiavelli nem áll ellent a kísértésnek, hogy egy alkalommal kijelentse: a vallás látszata fontosabb a fejedelem számára, mint bármi más. Másrészt nagyon kíváncsnak tűnik, hogy a katonái féljék az Istent."⁷⁷

A vallás tekintélyének az aláásása és technikai eszközzé való degradálása csupán egyik része a hagyománnyal való szakításnak. Eddig nem igen esett szó arról, hogy Machiavelli új politikai tanítása miben és mennyiben jelent szakítást az antik politikai filozófiai hagyománnyal. Strauss: "Machiavelli nemcsak a vallásos tanítást kérdőjelezi meg, de az egész filozófiai hagyományt is."⁷⁸ Hobbes esetében már láttuk, hogy az angol filozófus azért fordult a történelem tanulmányozásához, mert úgy gondolta, hogy a történelem valósabb képet tud nyújtani arra vonatkozóan, hogy milyen az ember, ténylegesen hogyan él. Ez a megfigyelés Ma-

chiavelli esetében újra fölbukkan. A klasszikus politikai filozófusok azzal foglalkoztak, hogy az embereknek hogyan kellene élniük, a történelem viszont azt mutatja meg, hogy valójában hogyan él az ember. A történetírók konkrét eseményekből, ismeretekből indulnak ki, és azokból vonnak le általánosításokat. Machiavellinek nem a normatív gondolkodásmód ellen volt kifogása, hanem csak a rossz normativitás ellen, melyet felfogása szerint a vallási és az antik politikai gondolkodás hagyománya képviselt. Machiavelli a klasszikus politikai filozófiát haszontalannak találta, mert hiábavaló normativitás az, ha valaki a legjobb rendet nem a valóságból vezeti le. Machiavelli alig tesz említést Platónról, Arisztotelészről, Ciceróról, viszont Xenophón műveire annyi utalást tesz egyedül, mint az előbbi három gondolkodó írásaira együttvéve. Különösen a Kürosz neveltetése c., afféle nevelési regény tett nagy hatást Machiavellire. Strauss szerint e hatás abban állt, hogy ez a xenophóni mű megmutatta, hogyan lehet egy arisztokratából az erkölcsi normák leszállításával egy nagy birodalmat irányító uralkodót kinevelni.⁷⁹ Machiavelli két nagy témája a dicsőség és szerelem örömei. Arisztophanésznek három nagy témaköre volt: az igazságosság, a szerelem örömei és a bölcs ember. Machiavelli számára a bölcsesség azért nem volt téma, mert az igazságosság kérdése nem érdekelte. Így módon az antik politikai gondolkodás legnagyobb témája teljességgel hiányzik Machiavelli gondolkodásából, illetve teljességgel periférikus jelentőséggel bírt.

Hasonló eredményre jutunk akkoris, ha a középre (la via del mezzo) vonatkozó tanítását vesszük szemügyre. Arisztotelész a Nikomakhoszi etikában az erényt mint két szélsőség közti közepet határozta meg, pl. a

bátorság középhatárt alkot a félelem és a biztonság között.⁸⁰ Machiavelli tagadja, hogy az erény két szélsőség közti közép volna. Szerinte minden erény valamely bűn ellentéte. Itt van például a szerzés kérdése, amikor egy állam egy másik államot vagy területének egy részét megszerzi. Machiavelli fölteszi a kérdést, hogy melyik út a helyesebb: a szerzés, vagy a meglévő megőrzése. Első látásra természetesen a második út tűnik erkölcsösnek és helyeselhetőnek. Machiavelli azonban azt hangsúlyozza, hogy mivel a dolgok állandóan mozgásban vannak, a megőrzés politikájának a konzekvens megvalósítása lehetetlen, mert a valóságban gyakran úgy merül fel a kérdés, hogy vagy elvesztem azt, amim van, vagy én veszem el a másiktól, ami az övé. Az emberek azt szeretnék, hogy a jó dolgok előnyös oldalát egyesítsék, ám úgy, hogy a kedvezőtlen oldaltól megszabaduljanak. Machiavelli szerint ez lehetetlen, hiú ábránd, inkább azt kellene mondani, hogy minden választás két vagy több rossz közti választás valójában. Machiavelli tehát annyiban elutasítja a közép fogalmát, amennyiben az a tökéletes, a rossztól mentes boldogság fogalmával van összekötve. Machiavelli számára a szükségyszerűség fogalma központi jelentőségű: az ember csak ritkán teheti azt, amit az ész diktál, viszont gyakran kell olyat csinálni - főleg egy fejedelemnek -, amit az ész helytelenít. A legnagyobb okosság az, ha a dicsőségre vágyó ember célja elérése érdekében a szükségyszerűség korlátozó ereje alatt jól tud választani.

Az okossággal függ össze Machiavellinek a véletlenre vonatkozó tanítása, melyet Strauss külön nyomatékkal említ. Machiavelli szerint cselekedeteink felét a véletlen határozza meg: Machiavelli a véletlent Fortunának nevezi. Ilyen értelemben a lehető legjobb rend létrehozása Fortuna meg-

zabolázásán alapul. Fortuna nő, akit veréssel lehet fegyelmezni és engedelmességre bírni.⁸¹ A megzabolázáshoz megfelelő férfi kell, nem tökéletesen megírt filozófiai mű. A jó társadalomhoz a véletlen legyűrésén keresztül vezet az út. Az új társadalom bármikor és bárhol aktuális, mert a kellő okossággal bíró férfiak a legromlottabb népet vagy ügyet is képesek tisztességgé alakítani a szükségszerűség okos felhasználásával.

Machiavelli nagyon óvatosan és látszólag kétértelműen szakított a bibliai, vallási hagyománnyal. A klasszikus politikai filozófia tanításával viszont sokkal bátrabban és egyértelműbben szakított. Machiavelli számára nem is a klasszikus politikai filozófia hagyomány, hanem a történetírók (főként Xenophón) szolgáltatták azt az alapanyagot, amelynek fölhasználásával új tanítását kidolgozta. A Beszélgetések ajánlásában ezt írja Machiavelli: "e műben mindazt előtárom, amit a világ dolgairól tudok, és hosszas munkásságom, a szüntelen olvasás során megtanultam."⁸² Már a Bevezetőben megelőlegezte, hogy új tanítást fog bemutatni, és hogy a történelem tanulságára hagyatkozik: "meg kell írnom mindazt, amit a régi és modern dolgok ismerete alapján jobb megértésükhöz szükségesnek tartok, remélve, hogy akik fejtegetéseimet olvassák, könnyen levonják belőlük azokat a hasznos következtetéseket, amelyek megszerzése érdekében igyekeznünk kell megismerni a történelmet."⁸³ A következtetések levonásának célja a jövő alakítása: "A bölcs emberek - méltán és nem oktanul - azt szokták mondani, hogy aki tudni akarja, mivé kell lennie, nézze meg, mi volt, mert a világon minden dolog minden időben a régi volt dolgok megismétlődése."⁸⁴ A jövő formálásának a motívuma a haladás eszme első profán megfogalmazása: a modernség jövőre orientált, a

jövőt akarja a hatalmába keríteni, biztosítani a sikert. A haladás eszméje - mint korábban láttuk - idegen az antik gondolkodásmódtól. A haladás világi eszméjének a megszületése egyben a modernség megszületésének is a pillanata. A haladás eszméje azonban csak a 16-17. században végbe ment természettudományos forradalom révén, azzal összekapcsolódva vált intellektuális erővé. Hobbes politikai filozófiájának eredetisége a történelem és a természettudomány összekapcsolásán alapul. A klasszikus politikai gondolkodás morális normativitását fölváltja a praktikus okosság relativitása. Az igazságosság már nem központi témája a modern politikai gondolkodásnak. A klasszikus hagyomány normativitását a politikai filozófia mellett közvetítő másik nagy, a tekintély kétségbevonhatatlanságán alapuló erő, a vallás szintén a háttérbe szorul. A modern politikai gondolkodás a modern bibliakritikával együtt, vele párhuzamosan bontakozott ki, s ez nem véletlen: Machiavelli elfogadhatatlannak tartotta a vallásos hagyomány normativitását. Spinoza logikai, racionális eszközökkel rombolta le a bibliai tekintélyt, Hobbes pedig egyenesen ateista tendenciákat juttatott érvényre. A modern politikai gondolkodás többé nem normatív, a siker, a lehető legjobb rend megvalósítása a legfőbb gondja. A lehető legjobb rend persze nem azonos a legjobb renddel, amely megvalósíthatatlan. A legtöbb, amit elérhetünk, az a béke, a minden ember önfenntartásának a biztosítása.

A haladás eszméje, amely a történelem és a tudomány édesgyermeke - éppen a történelem tanítása szerint - nagyon torz formákat öltött a múltban és ölthet bármikor a jövőben. A haladás nem ismer el semmilyen nézetrendszert, értéket, amely nem akarja, vagy nem tudja alátámasztani a

haladás eszméjét. A politikai filozófia előtt két nagy út maradt: vagy átalakul ideológiává, s az aktuális kérdések relatív igazolójává válik, vagy megszűnik létezni, s csak múzeumi kiállítási tárgy lesz belőle. A tudomány többé nem filozófikus, a filozófia többé nem tudományos - ez Strauss végső következtetése a politikai filozófia mai helyzetét jellemezve. Strauss azonban reális vállalkozásnak tartotta az antik politikai filozófia szemléletmódjának a föltámasztását, mert a haladás eszméje erősen megingott. A haladás eszméje nélkül viszont az egész modernség megkérdőjelezhetővé válik, a modern politikai gondolkodás pedig kritika tárgyává.

Jegyzetek

¹Gabriel A. Almond: A Discipline Divided. Schools and Sects in Political Science. Sage Publications, Newbury Park, London, New Delhi, 1990.

²U.o. 21. old.

³Michael Cranston: A politika álarca. In: Válogatás a polgári politikatudomány fejezeteiből. Művelődési Minisztérium, 1982. 17-18. old.

⁴Heller Ágnes: The Concept of the Political Revisited. In: Can Modernity Survive? Berkeley-Los Angeles, 1990.

⁵Leo Strauss: Marsilius of Padua. In: Liberalism Ancient and Modern, Basic Books, 1968.

⁶Leo Strauss: What is Political Philosophy? The University of Chicago Press, 1959. 170. old.

⁷U.o. 171. old.

⁸U.o. 172. old.

⁹U.o. 172. old.

¹⁰U.o. 196. old.

¹¹Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. The University of Chicago Press, 1961. XV. old.

¹²U.o.XII. old. Valamint Leo Strauss: On Natural Law. In: Studies in Platonic Philosophy. The University of Chicago Press, 1983.

¹³V.ö. Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes. I.m. 8. old.

¹⁴V.ö. Hobbes: Leviatán. 13. fejezet

¹⁵Jób 41, 34.

¹⁶Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes. I.m. 17-18. old.

¹⁷Hobbes: Leviatán. Magyar Helikon, 1970. 108. old.

¹⁸Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes. I.m. 27. old.

¹⁹U.o. 29. old.

²⁰U.o. 42. old.

²¹Arisztotelész: Nikomakhoszi etika. 1124a

²²Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes. I.m. 55. old.

²³U.o. 85. old.

²⁴Hobbes: Leviatán. I.m. 52. old.

²⁵U.o. 24. old.

²⁶Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes. I.m. 51. old.

²⁷Hobbes: Leviatán. I.m. 248. old.

²⁸V.ö. Natural Right. International Encyclopedia of the Social Sciences. 11. kötet.

²⁹Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes. I.m. 57. old.

³⁰U.o. 72. old.

³¹U.o. 79. old.

³²U.o. 79. old.

³³Hobbes: English Works. Vol. VII., VIII. old.

³⁴Cicero: De oratore. II. 9., 36. old.

³⁵Leo Strauss: Political Philosophy of Hobbes. I.m. 85. old.

³⁶U.o. 94. old.

³⁷U.o. 105. old.

³⁸V.ö. U.o. 114-115, és 128. old.

³⁹U.o. 120-121. old.

⁴⁰V.ö. U.o. 155. old. és 160-161. old.

⁴¹V.ö. U.o. 154-155. old.

⁴²U.o. 152. old.

⁴³U.o. 157. old.

⁴⁴U.o. 136. old.

⁴⁵Leo Strauss: What is Political Philosophy? I.m. 45. old.

⁴⁶Leo Strauss: Marsilius of Padua. I.m. 201. old.

⁴⁷Leo Strauss: Thoughts on Machiavelli. Midway reprint, 1984. 10. old.

⁴⁸U.o. 10. old.

⁴⁹U.o. 13. old.

⁵⁰Thomas Paine: Rights of Man. Penguin Books, 1984. 161. old.

⁵¹Leo Strauss: Thoughts on Machiavelli. I.m. 13-14. old.

⁵²Leo Strauss: Persecution and the Art of Writing. The University of Chicago Press. 1988. 22. old. Magyarul lásd: BUKSZ 1990. tél

⁵³Leo Strauss: Thoughts on Maciavelli. I.m. 15. old.

⁵⁴U.o. 24. old.

⁵⁵U.o. 45. old.

⁵⁶U.o. 59. old.

⁵⁷U.o. 62. old.

⁵⁸V.ö. U.o. 61-61., és 69. old.

⁵⁹U.o. 78. old.

⁶⁰Niccolo Machiavelli: Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről.
Niccolo Machiavelli művei. Első kötet. Európa Könyvkiadó, 1978. 91.
old.

⁶¹Leo Strauss: Thoughts on Maciavelli. I.m. 81. old.

⁶²U.o. 107. old.

⁶³U.o. 109. old.

⁶⁴V.ö. U.o. 141. old.

⁶⁵V.ö. U.o. 157. old.

⁶⁶U.o. 122. old.

⁶⁷U.o. 127. old. és v.ö. 228. old.

⁶⁸V.ö. U.o. 132. old.

⁶⁹U.o. 167. old.

⁷⁰U.o. 165. old.

⁷¹V.ö. Láncki András: Sir John. Kritika 1990/4.

⁷²V.ö. Leo Strauss: Thoughts on Machiavelli. I.m. 176. old.

⁷³V.ö. U.o. 188. old.

⁷⁴V.ö. U.o. 193-196. old.

⁷⁵V.ö. U.o. 198-199. old.

⁷⁶V.ö. U.o. 209-215. old.

⁷⁷U.o. 227-228. old.

⁷⁸U.o. 232. old.

⁷⁹V.ö. U.o. 291. old.

⁸⁰Arisztotelész: Nikomakhoszi etika. 1195a

⁸¹V.ö. 216., és 252. old., valamint Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy. I.m. 213. old.

⁸²Machiavelli: Beszélgetések... I.m. 89. old.

⁸³U.o. 92. old.

⁸⁴U.o. 433. old.